REVUE

D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

PREMIÈRE ANNÉE. — NUMÉRO 2

AVRIL 1920

ADMINISTRATION

TOULOUSE
9, rue Montplaisir, 9

PARIS (VIIe)
5, place Saint-François-Xavier, 5

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 96 à 112 pages in-8°

Abonnements :

France et Belgique........ **12 fr.** — Union Postale.......... **15 fr.**

Un Numéro séparé : **4 fr.**

L'abonnement est annuel et part de janvier.

ADMINISTRATION { Toulouse, 9, rue Montplaisir. Paris (7e), Bureaux des *Etudes*, 5, place Saint-François-Xavier.

Tout ce qui concerne la **RÉDACTION** doit être adressé au *Secrétaire* de la Revue, le R. P. J. de Guibert, 9, rue Montplaisir, Toulouse.

Paraîtront dans les prochains numéros de la Revue *:*

La vie d'ermite au Moyen-Age .... **Dom Gougaud.**

Notes de neuropathologie.................... **L. Boule.**

La vertu est-elle un effort ?................ **O. Marchetti.**

Sur ce qui différencie, du point de vue de l'observation, certains phénomènes propres aux états mystiques d'avec les manifestations semblables de l'hystérie.......... **Aug. Valensin.**

Le don d'oraison.......................... **Alb. Valensin.**

Sur l'objet propre de la Théologie spirituelle. **Alb. Valensin.**

La doctrine de l'amour pur d'après le P. Surin **S. Harent.**

L'abandon a la Providence dans le livre de Job. **J. Calès.**

Illumination prophétique et illumination mystique.................................. **J. Calès.**

L'« ascétisme » de Saint Paul................ **F. Prat.**

Qu'est-ce qu'une imperfection ?.............. **J. de Guibert.**

La diversité des rites dans l'Eglise : quelques traits de son influence sur les formes de la piété personnelle...................... **A. Malvy.**

Les correspondances spirituelles dans la littérature patristique...................... **F. Cavallera.**

Est-ce la passivité de la charité ou la passivité de la connaissance surnaturelle qui caractérise essentiellement et « in recto », les états mystiques de contemplation ?... **N. Balthasar.**

L'Oraison simplifiée du P. Balthasar Alvarez. **P. Dudon.**

“ OBÉISSANT JUSQU'A LA MORT ”

Vendredi-Saint, 2 avril.

L'obéissance est, en un sens, ce qui domine et commande la vie du Christ. « Soumis » à Joseph et à Marie tandis qu'il grandissait à Nazareth, il « fit toujours ce qui plaisait à son Père » (*Ioan.* VIII, 28). Du jour et de l'instant où par sa volonté humaine il accepta la condition de « serviteur », la « nourriture » de sa vie morale fut « d'accomplir la volonté de son Père » (*Ioan.* V, 34). « Jusque dans la mort, et dans la mort de la croix, il fut obéissant »; et cette obéissance perpétuelle est ce qui donne à l'ensemble de sa vie mortelle son caractère de réparation : l'offense que fut la désobéissance primitive trouve en elle une compensation surabondante et les biens que l'insubordination du premier Adam fit perdre à ses descendants, cette obéissance du Fils de Dieu les leur fait recouvrer.

Cette obéissance cependant, qui joue un si grand rôle dans la vie, la mort et l'œuvre rédemptrice du Christ, rien n'est plus difficile que d'en déterminer la nature propre. On voudrait savoir, pour s'exciter à actualiser soi-même le plus possible l'adhésion aux décrets et aux préceptes divins, on voudrait savoir quelle fut à leur égard la condition de la volonté libre du Christ; les âmes qui se plaisent à accepter elles aussi en esprit d'obéissance et de réparation les souffrances et les épreuves de l'existence, celles que leur dévotion porte à s'unir au Christ dans l'acceptation anticipée de la mort, tous ceux en un mot, dont l'idéal de vie consiste à

modeler leurs dispositions d'âme sur celles du Christ Jésus à l'égard des volontés de son Père, aimeraient à savoir exactement de quelle nature fut sa soumission aux ordres reçus et dans quelles conditions elle se produisit. Y eut-il de sa part l'obéissance formelle et proprement dite qui résulte de la libre acceptation d'une volonté impérative? Celui dont l'épître aux Hébreux nous dit « qu'il apprit de ce qu'il endura ce que c'est — [ce qu'il en coûte!] — d'obéir » (V. 8), connut-il vraiment des commandements auxquels il lui fut loisible de se soustraire, et devant lesquels, en toute liberté, il fit fléchir les attraits ou les répugnances d'une volonté réellement sollicitée à passer outre? Devant la mort, en particulier, quelle fut sa condition? Il avait le pouvoir d'y échapper : il n'en avait point contracté la dette; lui fut-il fait un devoir de s'y soumettre lui aussi? Y eut-il à cet effet pour lui un précepte personnel de mort? Et l'obéissance dont il y fit preuve consiste-t-elle dans l'acceptation commandée et libre de ce sacrifice total de l'existence humaine?

Devant ces questions, on le sait, la pensée chrétienne, du jour où elle se les est précisées, s'est trouvée dans un embarras tel que les controverses même dont s'emplissent à cette page les livres des théologiens suffisent à dénoncer l'insuffisance des solutions imaginées.

I

La question préalable s'est posée d'abord, si le Christ était susceptible d'un ordre formel d'obéissance. Beaucoup de modernes en doutent : l'impeccabilité essentielle du Christ jointe à la vision béatifique, dont on admet qu'il eut la jouissance, leur paraît exclure la liberté nécessaire à l'acceptation méritoire d'un précepte proprement dit. Par suite de son indéfectible union à Dieu et de l'absorption de sa volonté humaine dans l'amour du souverain bien, la délibération, le choix lui eussent été impossibles en présence

d'une volonté divine s'imposant à lui d'autorité. Pour le Fils de Dieu, il ne saurait être question que d'une obéissance au sens le plus large et le plus élevé de ce mot : c'est en allant de lui-même au devant du bon plaisir de son Père et en se portant avec toute l'ardeur d'une charité parfaite à ce qu'il savait devoir lui être plus agréable et plus glorieux qu'il s'est mis envers lui dans une attitude d'obéissance. La perfection de cette vertu ne consiste-t-elle pas à prévenir ainsi les désirs du supérieur et à accomplir sa volonté avant même qu'elle ne se soit traduite sous la forme d'un commandement? Saint Thomas le dit: Il y a une obéissance au sens large, qui s'entend de l'accomplissement de tout ce qui peut faire l'objet d'un précepte, sans que le précepte néanmoins soit donné : « *Obedientia large accipitur pro executione cuiuscumque quod potest cadere sub praecepto.* » (II. II, q. 104, a. 2, ad 1m). Il ajoute, à propos de l'obéissance religieuse : « [*Religiosi*] *quantum ad illa sola obedire tenentur quae possunt ad regularem conversationem pertinere. Si autem etiam in aliis obedire* VOLUERINT, *hoc pertinebit ad cumulum perfectionis.* » (II. II, q. 104, a. 5, ad 3m). Et lui-même, dans l'article de la *Somme* consacré à l'obéissance du Christ dans sa passion (III, q. 47, a. 2, ad 1m), après avoir affirmé, contre qui le niait, que l'Ecriture parle bien pour lui d'un précepte (*mandatum*) reçu du Père, se hâte d'ajouter que ce précepte doit s'entendre au sens où l'a entendu saint Jean Chrysostome, c'est-à-dire, non pas d'un précepte antécédent, mais d'un accord de fait excluant toute opposition entre sa volonté et celle de son Père : « *Ex quo, ut Chrysostomus dicit* (*hom. in Ioan.* LX — alias LIX — 2, M. 59, 331), *non est intelligendum quod prius expectaverit audire et opus ei fuerit discere, sed voluntarium monstravit processum, et contrarietatis ad Patrem suspicionem destruxit.* » Le grand docteur est en effet très catégorique sur ce point : il ne conçoit même pas qu'il puisse être question pour le Christ d'un précepte proprement dit, auquel ait correspondu de sa part l'acceptation

de la mort : « Ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ Πατρός [Ioan. X. 18]. Ποίαν δὴ ταύτην ; Τὸ ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ κόσμου. Ἆρ᾽οὖν ἀνέμεινεν ἀκοῦσαι πρότερον, καὶ τότε εἵλετο, καὶ ἐδέησεν αὐτὸ μαθεῖν ; Καὶ τίς ἂν τοῦτο νοῦν ἔχων εἴποι » (1) ; En parlant lui-même du précepte reçu du Père, le Christ a voulu seulement montrer qu'il n'y avait pas d'opposition entre eux et que ce qu'il faisait, lui, son Père aussi l'agréait : « Ὥσπερ ἀνωτέρω εἰπών· Διὰ τοῦτό [ὅτι ἐγὼ τὴν ψυχήν μου τίθημι] με ὁ Πατὴρ ἀγαπᾷ, τὴν ἑκούσιον ἐδήλωσεν ὁρμὴν, καὶ τὴν τῆς ἐναντιότητος ἀνεῖλεν ὑπόνοιαν· οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἐντολὴν εἰληφέναι παρὰ τοῦ Πατρὸς εἰπών, οὐδὲν ἄλλο ἐμφαίνει, ἢ ὅτι Ἐκείνῳ δοκεῖ τοῦτο, ὃ ἐγὼ ποιῶ » (2).

Aussi beaucoup de théologiens croient-ils devoir ou pouvoir entendre en ce sens très large les paroles de l'Ecriture sur l'obéissance du Christ. Où il y a eu mérite et donc liberté, il n'a pas pu y avoir pour l'Homme-Dieu de précepte ni d'obligation morale. Si donc il parle lui-même d'ordre reçu ou d'obéissance pratiquée, c'est ou bien que l'ordre n'a été donné et le décret porté que conséquemment à la prévision du libre choix à faire par lui, ou bien que l'obéissance se doit entendre d'un choix que Dieu ne peut pas ne pas approuver et avoir pour agréable.

Ainsi en particulier se doit entendre d'après eux l'obéissance pratiquée dans la mort : la libre et méritoire acceptation qu'en a faite le Christ est exclusive de toute intimation préalable d'une volonté souveraine s'imposant à lui, ne serait-ce qu'à titre de règle directrice. Car c'est jusque là

(1) « J'ai reçu cet ordre de mon Père ». « Quel ordre donc ? De mourir pour le monde. Est-ce donc qu'il a attendu d'en recevoir communication et n'aurait-il donc accepté qu'après coup [en sorte] qu'il lui ait fallu d'abord apprendre [ce que commandait son Père] ? Quel homme sensé oserait dire cela ? »

(2) « De même que tout à l'heure [Ioan. X, 17] en disant : Le Père m'aime parce que je livre mon âme, il a [à la fois] montré la spontanéité de son initiative et écarté le soupçon d'une opposition [entre lui et son Père], de même maintenant, en disant qu'il a reçu un précepte de son Père, il veut dire : Lui approuve ce que je fais [mot à mot : Ce que je fais Lui plaît.] »

que leur paraît s'étendre l'opposition entre son ineffable impeccabilité et la possibilité d'une libre résistance à une règle morale quelconque. L'imperfection la plus légère est aussi incompatible avec sa substantielle sainteté que le péché mortel ou véniel, et c'est pourquoi toute manifestation de la part de Dieu d'une volonté propre à engendrer un devoir quelconque eût rendu impossible l'exercice à cet égard de sa liberté. Telle est la conception qu'avec saint Jean Chrysostome et plusieurs autres Pères de l'Eglise, après saint Anselme (1) et saint Thomas, ils croient devoir se faire de l'obéissance du Christ ; beaucoup croient même la trouver exprimée dans le passage de l'épître aux Hébreux (XII, 2) où il est dit de lui que, « *proposito sibi gaudio, sustinuit crucem, confusione contempta* ». C'est le Christ lui-même qui, ayant le choix entre deux voies de rédemption, aurait opté pour celle qui comportait les humiliations de la passion et le supplice de la croix. On ne saurait aller plus loin dans l'exclusion d'un précepte de mort.

II

Cette conception toutefois est loin d'agréer à tout le monde. Par sa simplicité, par le relief surtout qu'elle donne à la magnanimité du Christ, elle séduit les âmes pénétrées de l'esprit d'obéissance et sensibles par-dessus tout à ce que cette abnégation spontanée de la volonté propre représente de grandeur morale. Mais beaucoup de théologiens estiment qu'elle exagère, d'une part, les conséquences pour la liberté du Christ de son impeccabilité et de son état de béa-

(1) « Non illi homini Pater ut moreretur cogendo praecepit, sed ille quod Patri placiturum et hominibus profuturum intellexit, hoc sponte fecit. Non enim ad hoc eum cogere potuit Pater quod ab eo exigere non debuit ; nec Patri tantus honor potuit non placere, quem tam bona voluntate Filius sponte obtulit. Sic itaque Patri liberam obedientiam exhibuit, cum hoc, quod Patri placiturum scivit, sponte facere voluit. » (*Meditatio* XI, M. 158, 766 B).

titude et qu'elle atténue, de l'autre, sans motif, les affirmations de l'Ecriture sur son obéissance. Sans contester que le Fils de Dieu se soit porté à accomplir la volonté de son Père avec toute l'ardeur de sa charité, ils croient que sa volonté est restée toujours capable d'une obéissance proprement dite et il leur semble qu'en fait, son acceptation de la mort nous est présentée comme en constituant un acte formel : telle est, du moins, la conclusion que suggèrent et l'accentuation par le Christ à l'agonie de son adhésion douloureuse à la volonté inéluctable du Père, et l'insistance de l'épître aux Hébreux sur ce qu'a de consolant pour nous l'obéissance pénible de notre pontife, et l'oppositon surtout établie par saint Paul entre la désobéissance formelle du premier Adam et l'obéissance réparatrice du second.

Ceux-là même cependant n'admettent pas pour autant l'existence d'un précepte divin ayant pour objet propre et direct la mort du Christ. Suarez, par exemple, quoique très affirmatif sur l'existence d'une obligation positive et personnelle faite au Rédempteur d'affronter la mort, l'explique avec saint Anselme d'une obligation purement indirecte : « *Absolute dicendum est habuisse Christum praeceptum moriendi pro hominibus; quod his tandem verbis bene exposuit Anselmus* [*Cur Deus homo,* I. 9. M. 158,371 B] *: potest etiam dici quia praecepit illi mori Pater cum hoc praecepit unde incurreret mortem.* » (*De Incarnatione,* disp. 43, s. 3). Or saint Anselme, qui a longuement discuté ce problème (1), ne fait précisément cette réponse à Boson que pour écarter l'idée d'un précepte de mort donné directement au Christ. Son interlocuteur vient de lui concéder que la libre acceptation qu'en fait l'Homme-Dieu enlève à son sacrifice le caractère de cruauté et d'injustice qu'il paraît revêtir au premier abord. Le Rédempteur n'est pas immolé malgré lui pour les pécheurs. Mais, s'il n'a pas fait violence à son Fils, Dieu ne l'a-t-il pas contraint moralement, en lui imposant

(1) *Cur Deus homo*, I, 8-10 (M. 158, 369-375).

l'obligation de mourir ? Lui-même, Anselme, a rappelé tout-à-l'heure la convenance d'une obéissance qui contrebalance la désobéissance primitive (1) ; les Ecritures sont pleines de témoignages sur l'obéissance du Christ dans l'acte même de sa passion : de tout cela il semble bien résulter que le Christ a affronté la mort contraint par le devoir d'obéir. Et Boson persiste donc à trouver que ce précepte de mourir, donné par le Père à son Fils, est en opposition avec l'idée qu'on se fait de la bonté divine (2).

Aussi saint Anselme commence-t-il par décliner l'objection. A son interlocuteur il oppose la question préalable : est-ce dans l'acceptation de la mort qu'il y a eu obéissance ? Lui ne le croit pas. C'est ailleurs, dans la fidélité aux autres préceptes, au devoir en particulier de pratiquer la justice et de prêcher la vérité, que s'est exercée l'obéissance du Christ. Sa mort en a été la conséquence : « *Illata est illi mors quia perstitit in obedientia.* » C'est spontanément sans doute qu'il a affronté la mort ; mais son acceptation du sacrifice suprême n'a pas eu pour motif un devoir spécial d'obéissance. La fidélité au devoir commun d'observer toute justice est ce qui l'a fait mettre à mort par ses ennemis. Et si cette injustice ne s'est point consommée sans la permission du Père, du moins n'y a-t-il pas eu de sa part volonté directe et préalable que son Fils lui fît le sacrifice de sa vie. Celui-ci n'a été victime, en somme, que de son obéissance héroïque à la loi générale de justice qui oblige tous les hommes (3).

Il est vrai que saint Anselme ne s'en tient point là. Il le sent bien, cette première réponse, qui revient en somme à éluder les témoignages de l'Ecriture sur l'obéissance du

(1) *Ibid.*, 3 (364).
(2) *Ibid.*, 8 (370).
(3) « Non coegit Deus Christum mori, in quo nullum fuit peccatum ; sed ipse sponte sustinuit mortem, non per obedientiam deserendi vitam, sed propter obedientiam servandi justitiam, in qua tam fortiter perseveravit ut inde mortem incurreret. » *Ibid.*, 9 (371 B).

Christ dans la mort elle-même, doit paraître insuffisante. C'est bien un calice de mort qu'au jardin des Olives le Père présente à son Fils, et la volonté à laquelle le Sauveur se résout à conformer la sienne, demande bien que la mort soit affrontée. Force est donc de s'expliquer sur ces textes formels, et le saint docteur s'ingénie, en effet, à montrer que son exclusion d'une volonté divine ayant pour objet propre et direct la mort du Christ, permet encore de parler d'obéissance dans l'acte suprême de l'œuvre rédemptrice (1). Il développe en particulier cette pensée, que le *mandatum* du Père peut se ramener à l'inspiration donnée au Christ de se livrer lui-même : « *Quoniam voluntate quisque ad id, quod indeclinabiliter vult, trahitur, vel impellitur, non inconvenienter trahere aut impellere dicitur Deus, cum talem dat voluntatem... Si hoc ergo modo nequit negari Patrem, voluntatem illam dando, Filium ad mortem traxisse vel impulisse, quis non videat eadem ratione mandatum illi, ut mortem sustineret sponte, dedisse* » (2) ?

Cette explication, saint Thomas la reprendra. Lui, nous l'avons vu, il entend l'obéissance du Christ au sens large ; c'est en produisant en lui la charité qui le pousse à se livrer pour les hommes que le Père lui donne « mandat » de mourir (3). Mais ceux qui croient le Christ susceptible

(1) *Ibid.*, 9-10 (371 B sqq.).

(2) *Ibid.*, 10 (374 A-B).

(3) « Voluntas Dei fuit de morte Christi, in quantum Christus eam ex charitate suscepit et fortiter sustinuit... Non enim coegit invitum, sed complacuit ei voluntas qua ex charitate Christus mortem suscepit ; et hanc etiam charitatem in eius anima operatus est. » (*Contra gentes*, IV, 55 ad 15[m] et 16[m]) et cf. la seconde manière dont il explique que Dieu a livré son Fils à la passion : « in quantum inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis infundendo charitatem » (III. q. 47, a. 3). Voir aussi *Comment. in Rom.* VIII, *lectio* VI, à la fin, à propos de « *Traditus est propter delicta nostra* ». On comprend après cela que dans le *Contra gentes* (IV, 55 ad 13[m]), à qui s'offusquait de voir le Christ aller à la mort pour obéir à un ordre de son Père, il réponde que cela n'est vrai qu'à peu près : « *Non est procul hoc a vero* quod Filius Dei incarnatus,

d'une volonté s'imposant à lui d'autorité s'attacheront surtout à l'explication que saint Anselme tire du décret de Dieu sur le mode de Rédemption. C'est pour avoir accepté le sacrifice mis par Dieu comme condition à sa réconciliation avec nous, que le Christ peut être considéré comme ayant obéi jusqu'à la mort. Dieu, en effet, avait résolu de ne faire grâce à l'humanité que si un homme accomplissait le sacrifice héroïque d'une mort acceptée par fidélité à la justice, et cette résolution est ce que le Sauveur, à l'agonie, appelle la volonté de son Père : « *Voluntatem Patris dicit, non quoniam maluerit Pater mortem Filii quam vitam, sed quia humanum genus restaurari nolebat Pater nisi faceret homo tam magnum aliquid, sicut erat mors illa* » (1). Et parce que lui-même, plutôt que de laisser les hommes privés de salut, accepte d'accomplir ce sacrifice, il peut parler d'une volonté de mort s'imposant à lui de la part de son Père : « ... *ac si diceret : Quoniam non vis aliter reconciliationem mundi fieri, dico te hoc modo velle mortem meam* » (2).

La connaissance en un mot que le Christ possède du programme de rédemption douloureuse préétabli par son Père et le fait pour lui de se savoir seul capable de le réaliser, lui font un devoir de charité de le prendre à sa charge. Et telle est l'explication dernière empruntée par Scot (3), par Suarez (4) et par beaucoup d'autres théologiens à saint Anselme. On pourrait sans doute se demander si ce pro-

obediens praecepto Patris, mortem sustinuit. » Et voir le sens où il explique le mot de précepte... *(Ibid.)*.

(1) *Ibid.*, 9 (373 A).

(2) *Ibid*, (373 B). — « Sic ergo voluit Pater mortem Filii, quia non aliter voluit mundum salvari, nisi homo tam magnum aliquid faceret, ut iam dixi. Quod Filio volenti salutem hominum tantumdem valuit — quoniam hoc alius facere non valebat — quantum si illi mori praecepisset. Unde ille, sicut mandatum illi dedit Pater, sic fecit, et calicem, quem dedit ei Pater, bibit obediens usque ad mortem » *(Ibid.*, 373, B. C.).

(3) D'après la synthèse de sa doctrine par MONTEFORTINO : *Scoti summa theologica*, t. V, q. 47, a. 2.

(4) *De Incarnatione*, disp. 43, s. 3.

gramme a été arrêté préalablement à la prévision du libre choix à faire par le Rédempteur lui-même ; on pourrait aussi sans doute contester que le fait de l'accepter librement constitue un acte d'obéissance proprement dite ; mais il est tout au moins évident qu'ici encore, la loi à laquelle le Christ fait acte de soumission directe n'est nullement une loi de mort ; c'est à son amour pour les hommes qu'il obéit et le seul précepte ici qui se puisse concevoir est le précepte naturel et général, qui fait au seul Sauveur possible l'obligation de se sacrifier pour tous (1).

III

Quoi qu'il en soit, du reste, et malgré l'adhésion donnée à cette solution par tant d'illustres théologiens, on avouera volontiers, croyons-nous, que l'esprit a de la peine à s'y reposer. D'instinct il se retourne vers les docteurs qui laissent au Christ lui-même, sous l'action de la grâce, l'initiative de la rédemption par la mort. Car saint Anselme, en proposant cette nouvelle réponse, revient sur celle qu'il a déjà faite à Boson, et il renonce au bénéfice de sa question préalable. Il ne conteste plus que Dieu ait exigé la mort du Rédempteur, et que le Christ, à moins de renoncer à sauver les hommes, se soit vu obligé de sacrifier sa vie. Que cette manifestation du décret paternel constitue ou non l'intimation d'un ordre formel ; que son acceptation mérite en un sens plus ou moins large le nom d'obéissance, il reste, en effet, que le Christ, s'il veut sauver le monde, doit absolument se soumettre à la mort. Soumission libre sans doute — ce qui suffit à écarter du plan de rédemption ainsi élaboré tout entachement d'injustice ou de violence : l'innocent n'est point sacrifié malgré lui au salut du coupable — mais soumission indispensable toutefois à qui veut sauver le monde, et l'objection fondamentale de Boson

(1) Voir Suarez, *loc. cit.*

demeure donc finalement sans réponse : qu'il n'y ait pas de contrainte physique, soit : *« non enim eum invitum ad mortem ille coegit »*; mais la contrainte morale paraît évidente : *« Etiamsi non invitum, quoniam voluntati Patris consensit, quodammodo tamen illum coegisse videtur praecipiendo »* (1). Peu importent les mots : qu'on parle d'un précepte formel ou d'une condition absolue, l'explication donnée revient à dire qu'il y a eu, de par Dieu, nécessité pour le Rédempteur, d'endurer la mort, et, qu'est-ce que ce Dieu qui, pouvant sauver les hommes par des voies plus douces, ne le veut point, mais fait choix de celle qui exige la mort de son propre Fils?

L'objection, on le sent bien d'ailleurs, ne touche pas que saint Anselme. Elle se presse aux lèvres du croyant qui veut penser et « comprendre » sa foi, comme à celles de l'incrédule qui en prend prétexte pour crier au caprice d'un Dieu dur et sans cœur : pourquoi ne vouloir de rédemption que par la mort du Rédempteur? La question nous touche même d'autant plus que nous avons laissé tomber la réponse dernière qu'y faisait saint Anselme : il le fallait pour que toute justice fût accomplie et que le péché reçût une réparation proportionnée à sa malice ; seul le sang de l'Homme-Dieu pouvait laver l'injure de l'homme à Dieu (2). L'Eglise, en effet, les théologiens du moins, n'ont pas avoué cette solution radicale ou désespérée du saint docteur. Ils admettent, au contraire, que la mort du Rédempteur n'était nullement nécessaire à la satisfaction de la justice dans la Rédemption. Venue du Fils de Dieu, une adhésion quelconque à la volonté divine suffisait à réparer les multiples désobéissances de l'humanité, et l'acceptation par lui de la mort, n'est donc qu'un « excès » de justice et d'amour. Or, notre objection devient ainsi singulièrement plus pressante : pourquoi, si la proportion même à obtenir entre l'offense et

(1) *Ibid.*, 8 (370 A).
(2) Cf. *Cur Deus homo?* I, 11; 20; II, 11.

sa réparation n'est plus en cause, exiger la mort du réparateur ? Renonçant à assigner à ce plan divin le motif d'une justice proprement dite, l'esprit humain ne peut plus s'en donner à lui-même que des raisons de convenance : suprême témoignage de l'amour de Dieu envers les hommes, la mort de son Fils sera aussi pour eux le suprême stimulant de l'amour ; elle leur rendra manifeste la grande malice du péché et ils y apprendront jusqu'où doit être poussé l'héroïsme dans la fidélité à Dieu. La revanche aussi de l'homme sur le démon en sera plus éclatante ; cette mort, dont son ennemi l'avait rendu victime, il en triomphera en l'acceptant dans le Christ. Seulement, quelque élevées que soient ces considérations, quelque conformes qu'elles paraissent aux harmonies générales de la Providence surnaturelle, elles n'ont toute leur valeur d'impression et de persuasion qu'appliquées à la recherche spontanée de la mort par le Christ : c'est sa magnanimité alors qui éclate et qui saisit le cœur. Appliquées à l'exigence de sa mort par le Père, elles nous touchent beaucoup moins. Sans doute, Dieu nous a donné son Fils ; lui-même, pour nous, il l'a livré à la mort. Mais cette charité n'éclate-t-elle pas surtout dans le décret qui a fait du Verbe notre frère et notre caution ? Le suprême témoignage de l'amour du Père, n'est-ce pas qu'il ait revêtu le Fils d'une chair sensible et mortelle, qu'il lui ait inspiré de la sacrifier et se soit abstenu de le soustraire aux coups de ses ennemis ? D'avoir fait, en outre, de sa mort la condition absolue de notre réconciliation, cela ajoute-t-il vraiment pour nous à la splendeur de cette charité divine et n'en résulte-t-il pas plutôt dans le plan rédempteur un élément de trouble pour notre admiration et notre reconnaissance ? Il est très vrai que les pensées de Dieu nous dépassent infiniment ; mais celle-ci nous est-elle si clairement manifestée qu'il ne nous reste plus en face d'elle qu'à adorer et à croire ?

L'existence de cette volonté antécédente de la mort du Rédempteur, on la déduit de son obéissance : c'est par

égard pour elle que le Christ, malgré ses répugnances, accepterait le sacrifice de sa vie. Seulement cette déduction, qui donc oserait se porter garant de sa rigueur? Un grand nombre de théologiens, nous l'avons dit, la contestent et la rejettent : le mérite même des opérations humaines du Christ leur est un motif d'exclure à leur endroit l'idée d'un précepte quelconque. Saint Thomas lui-même, là où il s'explique le plus clairement sur la manière dont Dieu le Père a voulu la mort de son Fils, paraît tout réduire à la complaisance qu'il trouva dans l'acceptation spontanée qu'il l'en voit faire et à l'inspiration qu'il lui en donne (1). L'affirmation, par conséquent, où se heurte notre sens de la bonté et de la paternité divines, constitue plutôt un problème à résoudre qu'une conclusion devant laquelle les enseignements de la foi obligent à s'incliner.

Aussi, sans vouloir prendre parti entre les systèmes imaginés en cette matière par les théologiens, sans prétendre par conséquent résoudre le problème plus général de la liberté du Christ dans sa soumission aux préceptes proprement dits, voudrions-nous signaler ici un point de vue qui permettrait de découvrir dans son acceptation de la mort un acte de soumission à la volonté de Dieu, à la fois très réel et très direct, en même temps que profondément réparateur. Notre attention a été attirée sur lui par saint Ambroise, saint Augustin et surtout saint Irénée. Il nous a paru ouvrir aux âmes des horizons, qui ne leur sont peut-être pas très familiers, et c'est pourquoi nous avons songé à le développer ici. L'attitude où y apparaît le Christ à l'égard de la mort, se trouve en harmonie parfaite avec la conception la plus ancienne et la plus profonde de la Rédemption, et elle suggère en outre à ceux qui veulent marcher sur ses traces la forme de réparation du péché la plus parfaite et la plus personnelle qui soit à leur portée.

(1) *Contra gentes*, IV. 55, ad 13m, 15m, 16m ; III, q. 47, a. 3, ad 1m.

IV

Avant tout, qu'on se rappelle la solidarité naturelle et morale qui existe entre l'humanité du Christ et la nôtre. Le Rédempteur n'est pas pour nous un étranger acceptant de payer les dettes de débiteurs insolvables ; il n'est pas seulement un ami se sacrifiant lui-même pour sauver ceux qu'il aime. C'est un membre véritable de la famille humaine qui, en son nom et pour elle, fait réparation à Dieu pour son péché. Chef des rachetés, il ne l'est pas seulement à raison des droits acquis par son œuvre d'affranchissement ; il l'est de par sa constitution et par son origine. Comme eux, encore que par une voie excluant toute participation au péché, c'est de l'Adam pécheur qu'il a reçu sa chair et son sang. Par sa mère il est très réellement notre frère et sa nature humaine n'est pas d'une autre condition que la nôtre. Au péché près, la chair dont il s'est revêtu ressemble à notre chair de péché : « *In similitudinem carnis peccati.* » En la prenant, il s'est donc exposé à en éprouver toutes les infirmités, dit saint Léon (1) « *non dedignatus est mortis legibus subiacere* », et puisque, depuis le péché, cette chair doit payer à la mort son tribut naturel, lui aussi, à moins d'un acte de sa toute-puissance pour s'y soustraire, en devra goû-

(1) *Sermo* XXII. 2, M. 54, 195. — On pourrait songer à opposer saint Augustin à saint Léon : « *Non legibus mortis venit obstrictus* », porte lui aussi un sermon de l'évêque d'Hippone (CCXXXI. 2, M. 38, 1105). Mais l'opposition n'est que dans les mots et se résout par la distinction de saint Thomas (III, q. 14, a. 2 et 3) entre la mort considérée comme conséquence de la nature humaine *(necessitas naturalis, quae consequitur principia naturalia)* et la mort considérée comme dette du péché *(ex debito peccati)*. Pour l'ensemble des hommes, la mort n'est pas seulement la condition normale de toute chair; elle est, en plus, une *dette* résultant du péché contracté en Adam. C'est à la mort ainsi considérée que le Christ n'a pas été et ne pouvait pas être soumis : « *Huic ergo traditioni* [ou mieux : *conditioni*] *mortis, his legibus inferni obstrictus nascitur omnis homo, sed praeter illum hominem, qui homo factus est ne periret homo. Non enim legibus mortis venit obstrictus* » *(loc. cit.)*.

ter les amertumes et les souffrances (1). N'aurait-il pas été mis à mort dans sa jeunesse, dit saint Augustin, la vieillesse aurait pu l'acheminer à la mort : « *Quia in eo erat similitudo carnis peccati, mutationes aetatum perpeti voluit ab ipsa exorsus infantia, ut ad mortem videatur etiam senescendo illa caro pervenire potuisse, nisi iuvenis fuisset occisus.* » (2) C'est la réponse que fera saint Thomas à la question si le Christ, en prenant la nature humaine, s'est mis dans la nécessité d'en éprouver les infirmités naturelles : « *Utrum Christus necessitatem his defectibus subiacendi assumpserit.* » (III, q. 14, a. 2). Après avoir énuméré les inconvénients qu'il paraît y avoir à l'admettre, « *sed contra est,* dit-il, *quod Apostolus dicit* [Rom. VIII, 3] : « *Misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati. Sed conditio carnis peccati est quod habeat necessitatem moriendi et sustinendi alias huiusmodi passiones. Ergo talis necessitas sustinendi hos defectus fuit in carne Christi.* » Et il explique ensuite que, en effet, « *secundum hanc necessitatem quae consequitur materiam, corpus Christi subiectum fuit necessitati mortis* ». La mort, en un mot, est une conséquence de la constitution de la nature humaine prise par le Christ ; or, suivant un principe emprunté à saint Jean Damascène et fréquemment rappelé par saint Thomas : « *Voluntatis Christi erat ut caro eius ageret et pateretur quae sunt sibi propria.* » (q. 19, a. 2, c, et de même q. 14, a. 2, et a. 4 c ; a. 1, ad 2m ; q. 18, a. 5. c). Il ne suit pas de là, comme l'observe à tout propos saint Augustin (3), et comme l'explique saint Thomas à l'article suivant de la même question 14e, que la mortalité, et donc la mort, ait été pour le Christ comme

(1) « Humana pro nobis passus est, quia homo erat ; sed, si noluisset, etiam hoc non pati potuisset, quia et Deus erat. » (S. Augustin, *de Trinitate*, XIII.14, 18, M. 42, 1028 et cf. IV. 13, 17 : « Qui posset non mori si nollet, procul dubio, quia voluit, mortuus est. » M. 42, 899).

(2) *De peccator. mer. et rem.* II, 29, 48 (M. 44, 180).

(3) V. gr. *de Trinitate*, IV, 13, 17 : « Quam [mortem] Dominus pro nobis indebitam reddidit, ut nobis debita non noceret. » (M. 42, 899) ; *Sermo* CCXXXI. 2 : « Non Christo debebatur mori » (M. 38, 1104).

pour le reste des hommes une *dette* et une *nécessité* inéluctable. A son égard, leur condition physique et naturelle est la même, mais non point leur condition morale. Ayant tous péché en Adam, les hommes sont tous personnellement débiteurs à l'égard de Dieu du châtiment infligé par lui au péché qu'ils ont réellement contracté ; châtiment d'ailleurs auquel ils sont impuissants à se soustraire ; mais, le pourraient-ils, ils ne le feraient qu'au prix d'une injustice nouvelle à l'égard de Dieu. Le Christ, au contraire, n'ayant pas contracté de péché, n'est nullement *débiteur* de ce châtiment ; il n'y a pas pour lui, comme pour les autres, une obligation de justice de se soumettre à un châtiment qu'il n'a pas encouru, et, comme il a le pouvoir, s'il lui plaît, de s'y soustraire, il en a aussi le droit. Voilà pourquoi, s'il s'est mis dans la nécessité d'éprouver les infirmités de la nature humaine, le Christ néanmoins ne les a pas contractées. Car contracter une infirmité, explique saint Thomas (a. 3, c), c'est en admettre en soi le germe, la cause. Or, la cause de la mort, pour la nature humaine, c'est le péché, et, le Christ n'ayant pas en lui de péché, il ne saurait être question pour lui de l'obligation ainsi contractée de la subir.

Au point de vue par conséquent des infirmités physiques de la nature humaine et de la mort, toute la différence entre le Christ et le reste de l'humanité tient à la cause morale qui en a fait infliger la peine ; considérées en elles-mêmes et dans leurs principes naturels, elles se présentent en lui et en nous dans les mêmes conditions : « *Christus in huiusmodi defectibus assimilatus est aliis hominibus quantum ad qualitatem defectuum, non autem quantum ad causam.* » (*Ibid.*, ad 3^{m}).

Tout ceci revient à dire qu'on ne saurait parler d'une exception faite en faveur du Christ à la loi de mort qui, depuis Adam et de par la volonté de Dieu, préside à toute vie humaine. L'exception était possible ; elle eût été légitime ; mais elle n'a pas été faite. Sans viser directement le Christ, la loi générale l'atteint néanmoins à raison de la

chair qu'il a faite sienne; chair innocente sans doute, et c'est pourquoi la loi n'a pas pour lui le caractère d'une loi pénale; mais chair mortelle toutefois, car elle n'est pas telle que Dieu l'avait créée, mais telle, le péché excepté, qu'elle est redevenue lorsque, de par la volonté de Dieu, elle a été rendue à sa condition naturelle, et c'est pourquoi, user de son pouvoir afin de se soustraire à la mort, ce serait pour le Christ se mettre en dehors de la condition désormais normale du genre humain. Mais il lui suffit, par contre, de s'abandonner à la loi commune de la chair qu'il a revêtue pour tomber lui aussi sous le coup du *morte morieris*.

Or, il s'y est abandonné. Le Christ, dit saint Augustin, subit, quoique sans péché, la mort de l'homme pécheur qui dérive de la malédiction primitive: « Si vous touchez [au fruit de l'arbre], vous mourrez » (1). Et ici l'adversaire des Manichéens insiste. Il n'y a pas à se scandaliser, à cause du Christ, de la parole de Moïse : *« Maledictus omnis qui in ligno pependerit. »* Malédiction là, comme péché ailleurs, est synonyme de mort et de mortalité, et l'expression employée par le prophète équivaut aux suivantes : tout mortel est un maudit; tout homme qui meurt est un maudit (2). Cette malédiction donc, à condition de ne pas la confondre avec le péché qui en est la cause, il n'y a pas plus à la contester du Christ qu'il n'y a à contester sa mort. L'un va avec l'autre : nier que le Christ [en ce sens] soit maudit, c'est nier qu'il soit mort. » (3) Le Christ, par conséquent, n'est exclu de cette malédiction que s'il est exclu de la mort. Mais si, comme il l'a fait en réalité, il a accepté la mort de

(1) S. AUGUST. *Cont. Faust. manich.* XIV, 7 (M. 42, 298-299).
(2) *Ibid.* (298).
(3) « Ille neget Christum maledictum qui negat et mortuum. Qui autem confitetur et mortuum et negare non potest mortem de peccato esse et ob hoc etiam ipsam peccatum vocari, audiat apostolum dicentem : *Quoniam vetus homo noster simul cum illo crucifixus est*, et intelligat quem maledictum Moyses dixerit. » *(Ibid.*, 4,297).

l'homme et pour l'homme, il n'a pas dédaigné d'accepter de lui et pour lui la malédiction qui accompagne la mort (1).

Ce n'est pas que le Christ ait reçu de l'homme le péché qui a provoqué cette malédiction et cette mort ; mais cet autre péché dont parle saint Paul et qui est la mort infligée à cause du péché à la nature humaine, il l'a réellement accepté (2). Et la raison en est, d'une part, que sa chair, quoique prise d'une vierge, est une chair mortelle et par là même semblable à la chair du péché et, de l'autre, que la mortalité de cette chair est une conséquence du péché (3). Du moment donc que, jusque dans le Christ, qui est sans péché, la mortalité de la chair dérive du péché, le manichéen n'a pas à s'étonner et à se scandaliser de lui voir appliquer les mots de « péché » ou de « malédiction » (4). Par Marie, le corps du Christ vient d'Adam. Or, Dieu, au Paradis, avait dit à Adam : Le jour où vous toucherez [au fruit défendu] vous mourrez. Puis donc que cette malédiction là est celle qui fut suspendue à la croix, nier que le Christ soit maudit, c'est nier qu'il soit mort (5). La nature humaine du Christ, en d'autres termes,

(1) « Extra maledictum illius Adam, si extra illius mortem. Cum vero ex homine et pro homine mortem suscepit, ex illo et pro illo etiam maledictum quod morti comitatur suscipere non dedignatus est. » *(Ibid.*, 6, 298).

(2) « Mors hominis ex poena peccati est, unde et ipsa peccatum dicitur : non quia peccat homo dum moritur sed quia ex peccato factum est ut moreretur..... Illud itaque peccatum, quo reus esset mortis, non commisit Christus ; illud autem alterum, id est mortem, quae peccato inflicta est humanae naturae, suscepit pro nobis. » *(Ibid.*, 3, 296).

(3) « Quia de peccato est mors, illa autem caro, quamvis ex virgine, tamen mortalis fuit, eo ipso quo mortalis erat, similitudinem habebat carnis peccati. » *(Ibid.*, 5, 297).

(4) « Quid ergo miratur Faustus maledictum esse peccatum, maledictam esse mortem, maledictam esse mortalitatem carnis sine peccato Christi, ex peccato tamen hominis etiam in Christo factam ? » *(Ibid.*, 4, cf. 5, 297).

(5) « Ex Adam quippe corpus assumpsit, quia ex Adam virgo Maria, quae Christum peperit. Dixerat autem Deus in paradiso : *qua die tetigeritis, morte moriemini ;* hoc est maledictum quod pependit in ligno. Ille neget Christum maledictum qui negat et mortuum. » *(Ibid.*, 4, 297).

est mortelle, et mortelle par suite de la malédiction, c'est-à-dire de la sentence de mort portée au Paradis contre celui de qui elle dérive. Encore qu'en revêtant une chair semblable à la chair du péché, le Fils de Dieu en ait exclu le péché qui l'eût rendu personnellement débiteur de la mort, toujours est-il que sa chair est une chair mortelle, une chair de mort ; qu'elle l'est de par les lois mêmes de sa constitution, ou plutôt, de par la volonté de celui qui, l'ayant d'abord élevée au-dessus de ces lois, l'a laissée ensuite retomber sous leur empire, et que, par conséquent, à moins d'une dérogation nouvelle et spéciale, elle suivra la voie de toute chair. Comme Adam, contre qui a été portée la sentence de mort, le Christ, qui dérive de lui, est destiné à mourir. La loi, sans doute, n'est pas faite pour lui ; mais elle existe pour la nature qu'il s'est appropriée et il ne saurait y échapper qu'en obtenant, à titre d'innocent, d'y être soustrait ou qu'en usant de sa toute-puissance pour s'y soustraire lui-même. Du fait même de l'Incarnation, le voilà donc en présence d'une volonté de mort qui l'atteint. C'est celle qui se trouve exprimée en toutes lettres à la première page des Ecritures : « en tête du livre, il est bien réellement écrit de lui. »

Or, cette volonté de mort, dit saint Ambroise *(De fuga saeculi*, 7. 44), elle s'est accomplie dans le Christ. C'est pour que fût mise à exécution cette sentence, pour que se vérifiât jusqu'au bout le prononcé du jugement maudissant la chair pécheresse jusqu'à la frapper de mort, que le Christ a accepté de mourir : « *Suscepit et mortem, ut impleretur sententia, satisfieret iudicato* (1). *Maledictum carnis peccatricis usque ad mortem. Nihil ergo factum est contra sententiam Dei, cum sit divinae conditio impleta sententiae* » (2). Comme ses frères, par conséquent, et pour pous-

(1) « Iudicatum, dit Cicéron, est id de quo sententia lata est, aut decretum interpositum » *(ad Herennium*, 11. 13).
(2) M. 14, 589-590.

ser jusqu'au bout sa ressemblance avec eux, le Christ a voulu goûter la mort; comme eux, sans avoir contracté la coulpe de la désobéissance paternelle, il en a enduré le châtiment; tandis que pour eux « l'inévitable mort » conserve le caractère d'une peine très justement subie, pour lui elle revêt celui d'un sacrifice spontanément offert (1); mais, finalement, lui aussi, il meurt parce que « *statutum est hominibus semel mori* » (2).

Voilà déjà, nous semble-t-il, une volonté de mort bien réellement acceptée par le Christ. Du jour où il s'est connu Homme-Dieu, il s'est connu un condamné à mort: condamné, sans doute, qui se sait personnellement innocent; condamné qui reste le maître du jour et de l'heure, car « personne ne lui prend sa vie et quand il la donnera de lui-même, ce sera pour la reprendre »; mais condamné néanmoins, qui, du fait de renoncer à l'usage de son droit et à l'exercice de son pouvoir, accepte très réellement de se soumettre à loi de mort commune : « *Voluntatis eius erat ut caro ejus ageret et pateretur quae sunt sibi propria* » (3). N'est-il pas permis de voir là le matériel tout au moins d'un acte d'obéissance ?

Que si, d'autre part, cette libre acceptation de la loi de mort s'inspire d'une intention d'hommage à la volonté qui l'édicta, n'aura-t-on pas, se joignant au matériel de l'obéissance, ce qui en est le principe formel, et se pourra-t-il dès lors, concevoir, pour le péché de désobéissance, réparation plus directe et plus parfaite ?

(1) « Vitae mediator ostendens quam non sit mors timenda, quae per humanam conditionem iam evadi non potest, ... occurrit nobis ad finem quo venimus, sed non qua venimus. Nos enim ad mortem per peccatum venimus; ille per iustitiam, et ideo, cum sit mors nostra poena peccati, mors illius facta est hostia pro peccato. » (S. AUGUSTIN : *De Trinitate*, IV. 12, 15. M. 42,898).

(2) SAINT ATHANASE voit lui aussi dans la mort du Christ une application de la loi générale de mort : il ne conçoit pas qu'on eût pu y mettre fin avant de s'y soumettre : « Ἄτοπον ἦν πρὸ τοῦ πληρωθῆναι τὸν νόμον λυθῆναι. » (*De Incarnatione Verbi*. 8 M. 25, 109 B).

(3) III, q. 19, a. 2, c.

V

Or, c'est précisément cette intention d'hommage et de réparation que saint Irénée attribue au Christ dans l'acceptation de la mort. On le sait, pour expliquer la restauration de l'humanité, ce premier docteur de la Rédemption part lui aussi de la solidarité qui existe entre nous et le Christ. En naissant de la femme, le Fils de Dieu ne prend pas seulement à son compte l'inimitié établie après la chute entre la race humaine et le serpent (1); il entre lui-même dans cette race, et acquiert ainsi le droit de la représenter. Dans sa lutte contre le démon, le rejeton d'Eve est donc très réellement le champion de ses frères (2), car sa chair est la même que la leur; elle lui vient de Marie, fille de l'homme, homme elle-même (3). Au péché près, elle est absolument de la même substance que la nôtre (4). Pour rétablir la concorde entre Dieu et l'homme pécheur, le médiateur a réuni en lui les deux termes à rapprocher (5). Son humanité est ainsi celle-là même qui doit être sauvée, celle d'Adam (6). Le Sauveur devient ce qui avait péri. Lui aussi, donc, a de la chair et du sang, puisés, non pas à une source nouvelle, mais à celle qui depuis le commencement alimente toute l'humanité : car c'est la créature de

(1) « Τὴν ἔχθραν ταύτην ὁ Κύριος εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο, ἐκ γυναικὸς γενόμενος ἄνθρωπος ». (*Adv. Haer.* IV, 40, 3 M. 7, 1114 C. — Toutes les références qui suivent, à moins d'indication contraire, sont faites au même ouvrage et à la même édition; le chiffre romain indique le livre de l'ouvrage; les deux nombres arabes qui suivent, ses subdivisions en chapitres et paragraphes. Les nombres en caractères gras indiquent la colonne de Migne).

(2) « Luctatus est et vicit : erat enim homo pro patribus certans. » (III, 18, 6, 937 et cf. 22, 3 et 4, 958 B-C et 959 C).

(3) III, 19, 3, 941 B. « Quae et ipsa erat homo ».

(4) V, 14, 3, 1162 B-C.

(5) III, 18, 7, 937 C.

(6) III, 21, 10, 955 B; V, 12, 2-3, 1153 B-C.

jadis, qui avait péri, qu'il vient chercher (1). Or, « si le Christ n'avait pas pris la chair de l'homme tombé, ce n'est point ce que le péché avait rendu ennemi de Dieu qui eût été réconcilié avec Dieu ; car c'est en s'unissant l'homme que le Seigneur le réconcilie à Dieu le Père » (2). C'est en un mot « pour triompher en Adam de celui qui, en Adam, nous avait mortellement frappés, que Notre-Seigneur a pris un corps semblable à celui de notre premier père » (3). L'homme que, dans sa personne, il veut présenter à son Père comme les prémices de la résurrection, est celui-là même qui avait péri (4). Le sachant, nous sachant, depuis le péché, sous une loi de mort, c'est-à-dire corruptibles et mortels, incapables par conséquent de recouvrer l'incorruptibité autrement que par l'union à la divinité, pour que cette union fût réalisée, il s'est fait lui-même ce que nous étions (5).

L'homme, par conséquent, qu'est le Christ, encore qu'il n'ait pas hérité du péché d'Adam, en a reçu toutefois la chair et le sang, je veux dire la chair et le sang rendus, depuis la loi de mort, à leur condition naturelle. La « merveilleuse génération humaine que le Verbe s'est donnée en plus de son ineffable génération divine », n'a eu pour but que de faire de lui un homme comme celui sur qui pèse le châtiment du péché, un homme sans éclat, passible et mortel, un homme capable d'être éprouvé et crucifié, un homme, en un mot, qui puisse descendre dans la mort et

(1) « Quod fuit qui perierat homo, hoc salutare factum est Verbum. Quod autem perierat carnem et sanguinem habebat.... Habuit ergo et ipse carnem et sanguinem. » (V, 14, 2, 1162 A).

(2) V, 14, 3, 1162-1163.

(3) *Démonstration de la prédication apostolique*, V, 31 (trad. J. Barthoulot dans *Recherches de science religieuse*, oct.-déc. 1916, p. 390).

(4) III, 19, 3, 941 C.

(5) « Non poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati. Quemadmodum adunari possemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos? » (III, 19, 1, 931-940.)

mourir (1). Le destructeur du péché et le libérateur du condamné à mort devient en un mot, au péché près, ce qu'était le condamné lui-même (2), c'est-à-dire qu'il se *met* dans *les* mêmes *conditions* de vie et de mort que celui sur qui pèse la sentence portée en châtiment du péché.

Saint Irénée, on le voit, suppose donc, tout comme saint Augustin, que le Christ se trouve, par rapport à la loi de mort, dans la condition commune de l'humanité. La différence tient uniquement à son état de sainteté et à sa toute-puissance, qui lui permet de tenir lui-même la loi en suspens. Tandis que de la part des hommes la mort est, avant tout, l'acquittement d'une dette, qu'à l'égard de Dieu elle ne saurait donc avoir que l'aspect d'un juste châtiment et que l'humanité, par suite, tout en l'acceptant ou la subissant, ne saurait y trouver le principe de son relèvement (3), dans le Christ, au contraire, elle est essentiellement spontanée et libre. En l'acceptant, le Fils de Dieu a pleinement conscience qu'il pourrait la décliner, s'il le voulait, et c'est là ce qui rend son sacrifice réparateur : son assujettissement volontaire à la mort est le suprême hommage rendu par lui à la volonté du Père qui en fit la loi de l'humanité déchue.

Nous revenons ainsi à l'intention qui donne à l'acceptation de la mort son caractère formel d'obéissance, et, puisque nous avons cru pouvoir mettre cette idée sous le patronage de saint Irénée, il reste donc à montrer qu'elle se dégage en effet de sa doctrine. La preuve est possible, mais demande du lecteur quelques instants de patience et de courage. Il faut s'engager ici à travers le fourré de doc-

(1) III, 19, 23, 940-941 et cf. 16, 6, 926 A.

(2) « Oportebat eum qui inciperet occidere peccatum et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri quod erat ille, id est hominem, qui a peccato quidem in servitium tractus fuerat, a morte vero tenebatur, ut peccatum ab homine interficeretur et homo exiret a morte. » (III, 18, 7, 938 A).

(3) III, 18, 2 ; 20, 1 et 3, 932 ; 942 et 944.

trines positives et d'arguments polémiques qu'est le grand ouvrage du docteur de Lyon : *Contre les hérésies.*

VI

Ce qu'on voit dès l'abord dans l'*adversus Haereses*, c'est que l'acceptation de la mort y est donnée comme partie essentielle de l'œuvre de « récapitulation » entreprise par le Christ.

Récapituler, en effet, c'est reprendre pour refaire (1). Récapituler l'homme primitif en particulier, c'est en reproduire les traits afin d'en réparer l'œuvre. Récapituler le premier Adam, celui qui est mort et qui par sa mort est devenu le chef, le point de départ d'une race de mourants, c'est donc revivre sa vie depuis son point de départ jusqu'à son dernier terme. Et saint Irénée se complait de fait à dérouler le parallélisme qui existe d'un bout à l'autre de leur carrière entre l'homme créé par Dieu d'une terre vierge et l'homme né par la vertu de Dieu d'une mère vierge (2). Il montre le rédempteur se donnant pour tâche de parcourir, afin de les sanctifier, toutes les étapes de la vie humaine (3) et il note en particulier son arrivée à la dernière : le Fils de Dieu est descendu dans la mort (4) ; sa récapitulation de l'homme s'est étendue jusqu'à celle de sa mort (5) et c'est ce passage par la voie où aboutit toute chair qui a fait de lui le point de départ d'une race nouvelle. Le nouvel Adam n'est en effet le prince des vivants qu'au titre de premier né d'entre les morts et cette primauté, qui lui vient de sa résurrection, a donc pour condition première la récapitulation totale du prince de mourants (6). La renaissance, en d'autres termes, que com-

(1) Ce n'est pas ici le lieu de préciser tous les éléments que comporte dans saint Irénée cette idée de « récapitulation ». Le P. d'Alès a montré dans les *Recherches de science religieuse* de mai 1916, p. 185-211, qu'elle est au centre de la sotériologie de saint Irénée. — Les traits que nous en retenons ici sont évidents.

(2) III, 21, 10, 955 A. Etc. passim.

(3) II, 22, 4, 784 A-B; III, 18, 7, 937 C.

(4) III, 18, 2, 932 B; 19, 2, 941 A; II, 22, 4, 384 B.

(5) « Recapitulans universum hominem in se ab initio usque ad finem, recapitulatus est et mortem eius. » (V. 23, 2, 1185 B).

(6) II, 22, 4, 78. B; III, 19, 3, 941 C; III, 22, 4. « Primogenitus mortuorum natus Dominus pristinos patres regeneravit in vitam Dei, ipse initium viventium factus quoniam Adam initium morientium factus est. » (959 B).

porte la régénération de l'humanité est une naissance du sein de la mort (1) ; pour entraîner après lui hors du tombeau les hommes dont il est devenu le frère, le Verbe de Dieu y descend d'abord avec eux ; la tête n'arrache les membres à la mort qu'en acceptant d'abord de se livrer à elle (2). Mais c'est par là aussi qu'il « l'évacue ». L'impuissance de la mort éclate dans la résurrection du Christ. La chair dont elle s'était saisie lui échappe ; enfin, un homme, en tout semblable à celui qu'elle détenait captif, revient malgré elle à la vie et force lui est à son tour de se déclarer vaincue (3). Son empire est brisé ; la mort du Fils de l'homme aboutissant à sa résurrection oblige cet agent du démon et du péché à reconnaître comme eux son universelle primauté (4) ; la Rédemption se consomme dans l'acte même qui avait été l'aboutissement de la chute et la résurrection est ce qui achève de mettre Satan en déroute : comme il meurt pour nous, le Christ ressuscite aussi pour nous (5). Si le rejeton destiné à devenir le vengeur de ses pères accepte de se laisser mordre au talon, ce n'est qu'afin d'écraser plus complètement la tête du serpent (6).

Cependant saint Irénée ne se borne pas à affirmer ce fait d'une descente volontaire du Christ dans la mort. La place qu'il fait dans sa doctrine de la récapitulation à cette assimilation totale du rédempteur à l'humanité déchue tient surtout à l'intention dont il la voit s'inspirer. Aussi l'obéissance du Christ dans la mort est-elle mise par lui dans le plus vif relief et c'est par son insistance sur cet aspect du sacrifice réparateur qu'il nous achemine à y découvrir une intention d'hommage au décret de mort porté contre toute chair issue d'Adam.

Le docteur de Lyon, en effet, a des chapitres entiers (7) pour mon-

(1) « Secundam plasmationem, eam quae est a morte, per suam passionem donans. » (V. 23, 2, 1185 C).

(2) III, 19, 3, 941 C.

(3) « Evacuavit mortem, vivificans eum hominem qui fuerat mortificatus. » III, 23, 1, 960 B ; « Tunc enim vere erit victa mors, quando ea quae continetur ab ea caro exierit de dominio eius. » (V. 13, 3, 1118 B; cf. 23, 7, 964 B, 965 A et II, 20, 3, 777 C).

(4) IV, 6, 7, 990 B.

(5) « Passus est pro nobis et surrexit pro nobis. » (III, 16, 6, 925 C). Cette part faite à la résurrection est un des points par où saint Irénée se rattache le plus à saint Paul. Pour saint Paul, voir PRAT : *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 299.

(6) III, 23, 7, 964 B.

(7) Les chapitres 21 et 23 en particulier du livre V.

trer que de la mort du Christ à celle d'Adam la correspondance, qui en constitue la récapitulation, s'étend jusqu'aux moindres circonstances. Or c'en est une assurément, et qui fait l'objet d'une mention spéciale, que la mise à exécution de la sentence portée contre la transgression du premier homme : « *Mortuus est* [Adam], *transgressionis adimplens sententiam* (1) ». Si donc il est vrai que le Christ a voulu « récapituler » cette mort afin de « récapituler ainsi l'homme tout entier (2) », il semble bien résulter de ce dessein qu'il se soit proposé de laisser s'exécuter en lui aussi la même sentence capitale. Mais la conclusion, ainsi déduite de ce rapprochement intentionnel des deux fins de vie, va surtout se dégager de la loi qui, dans l'esprit de saint Irénée, préside à leur opposition.

La Rédemption, on le sait, se présente chez lui sous l'aspect d'une lutte engagée par le Christ contre Satan, ou plutôt d'une revanche prise par Dieu et par l'homme dans le Christ contre celui qui s'est constitué leur ennemi commun (3). Mais cette revanche, pour être et paraître plus parfaite, est conçue sur un plan tel que les détails d'exécution comme l'ensemble en font la contre-partie de la lutte première qui aboutit à la défaite de l'homme et à sa mort. Il faut que tout ce qui a servi au triomphe du démon y soit retourné contre lui et que, par le renversement des attitudes de jadis, le vaincu d'alors l'emporte maintenant sur son vainqueur par l'acceptation même de sa défaite (4). C'est ce que saint Irénée appelle la « *recirculatio* » et qu'il montre se

(1) V, 23, 2, 1186 A.

(2) « Recapitulans universum hominem in se ab initio usque ad finem, recapitulatus est et mortem eius... Mortem sustinuit Dominus obediens Patri... mortuus est Adam inobediens Deo. » (*Ibid* 1185 B-C) et cf. II, 22, 4, 784 : « Ideo per omnem venit aetatem.... deinde usque ad mortem pervenit, ut sit *primogenitus ex mortuis*. »

(3) Sur cette conception de la Rédemption par saint Irénée, voir : *La Rédemption et les droits du démon dans saint Irénée* dans les RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE de janvier 1911 et janvier 1913. Le P. d'ALÈS (*art. cité*, p. 194-196) la met aussi en lumière.

(4) Cette idée, qui revient en maints passages de l'*Adv. Haer.* v. gr. V, 21, 3, 1182, est surtout vivement exprimée au l. III, 22, 4, 959 ; mais la complication même des mots, correspondant à celle de l'idée, rend le texte intraduisible : « Non aliter quod colligatum est solveretur, nisi ipsae compagines alligationis reflectantur retrorsus ; ut primae coniunctiones solvantur per secundas, secundae rursus liberent primas. Et evenit primam quidem compaginem a secunda colligatione solvere [ou mieux : solvi ?], secundam vero colligationem primae solutionis habere locum. »

vérifiant dès l'abord dans Marie. La vierge mère du Christ est la réplique d'Eve : c'est son obéissance, sa foi à la parole de Dieu transmise par l'ange, qui défait les liens noués par la désobéissance d'Eve mettant en doute la parole de Dieu à l'instigation du serpent (1).

Un des traits les plus caractéristiques, en effet, du plan divin de la revanche, est l'application à « justifier » la parole de Dieu. « L'apostat » a pris à tâche de la contester et de la faire contester; il sera contraint d'en éprouver lui-même la vérité et la vertu.

Dès sa première rencontre avec lui, le Fils de Dieu s'applique à ne lui opposer que les paroles de la Loi donnée par Dieu à tous les hommes : « *Non aliunde destruxit eum nisi ex dictionibus Legis* » (2), remarque saint Irénée, qui s'étend à montrer l'application de ce principe aux trois tentations du désert : à chacune des suggestions de l'ange rebelle, le Fils de Dieu répond par le rappel du précepte divin qui y contredit. Or, la tactique suivie dans ce cas particulier caractérise aux yeux du saint Docteur, toute la campagne de refoulement dirigée contre Satan : « La transgression du précepte de Dieu par Adam, écrit-il au même chapitre, trouva sa réduction dans l'observation du précepte par le Fils de l'homme ». Et il le fallait, ajoute-t-il, en mettant plus en relief encore la portée universelle du principe ainsi posé: « Au commencement [Satan] persuada à l'homme de transgresser le précepte de son créateur, et c'est ainsi qu'il le fit tomber en son pouvoir ; c'est donc par le procédé inverse que l'homme, à son tour, doit triompher de lui et le charger des chaînes, dont il avait été chargé par lui (3) ». Puis, comme pour nous inviter à faire l'application de la théorie au cas de la désobéissance d'Adam et de l'obéissance du Christ au sujet de la mort, saint Irénée revient sur ses pas et fait remarquer que l'attaque, qui, au désert, vient échouer contre la parole de Dieu, n'est que la réédition de celle qui, au paradis terrestre, en avait

(1) *Ibid.* « Evae inobedientiae nodus solutionem accepit per obedientiam Mariae. Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem » (959-960). Voir la même idée au n. 33 de la *Démonstration de la prédication apostolique* (éd. des RECHERCHES DE SC. REL., 1916, p. 391).

(2) V, 21, 2, 1180 A. — « Patris praecepto adiutore usus ad destructionem et traductionem apostatae angeli..... Per praeceptum legis repulit eum dicens : Scriptum est.... etc... » (*Ibid.* : tout le passage serait à citer).

(3) V, 21, 3, 1182 A.

triomphé (1). Là, auprès d'Adam et d'Eve, l'insinuation contre le commandement divin avait produit son effet : pour faire tomber la femme, il avait suffi de lui montrer dans le « *morte moriemini* » du Seigneur une menace vaine et sans portée (2).

A même attaque, même riposte ; et puisque, de nouveau, au désert, comme au jardin, Satan a recouru aux insinuations perfides contre la parole de Dieu, le Christ aussi, de nouveau, à la mort comme au désert, le fera triompher. L'apostat, conformément au plan général de la revanche, se trouvera ainsi convaincu à la fois d'imposture et d'impuissance. Et il le sera d'autant plus que la parole retournée contre lui sera celle-là même qu'il avait prétendu contester et tenir en échec. Déjà, sans doute, la mort, qui s'est saisie d'Adam et d'Eve, à l'instant même où ils ont péché, a dévoilé sa perfidie et ses mensonges (3) ; mais cette première réalisation du « *morte moriemini* » a été plutôt un triomphe pour lui. « Homicide », il voulait l'être ; c'est pour attirer la mort sur la tête de ses dupes qu'il leur avait suggéré d'en mépriser la menace et la parole méconnue à son instigation reste donc à réaliser en un sens qui le confonde à la fois et qui justifie Dieu. Or, c'est ce triomphe en partie double qu'assure la mort du Christ. En acceptant pour lui-même le « *morte moriemini* », il donne d'abord à Satan le démenti le plus formel : à la mort prédite en cas de péché, pas un rejeton d'Adam n'aura échappé ; puis, et en même temps, il fait servir au salut de l'humanité ce que Satan avait considéré pour elle comme le désastre irréparable. L'acceptation par le Christ de la mort d'Adam en est donc bien la récapitulation totale et parfaite : en reprenant pour son compte la lutte de l'homme contre le démon, le Fils de Dieu retourne contre lui sa victoire de jadis. Il meurt ; mais, acceptée par égard pour la parole jadis bravée, sa mort devient l'acte d'obéissance qui compense la désobéissance jadis punie de mort. Jusqu'au bout, par conséquent, la correspondance, dont parle saint Irénée, se maintient : ce n'est pas seulement à la mort d'Adam que correspond celle du Christ ; c'est aussi à la désobéissance qui en fut cause : « l'obéissance du second récapitule la désobéissance du pre-

(1) « Sicut in principio mentitus est, ita et in fine mentiebatur. » (V, 24, 1, 1186 B). « Assuetus enim erat iam ad seductionem hominum mentiri adversus Deum. » (V, 23, 1, 1184 B).

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

mier (1) », c'est-à dire que, s'il y a opposition de l'un à l'autre dans leur attitude à l'égard de Dieu, ils se rencontrent cependant au point même où se produit leur divergence, à l'endroit de la mort (2).

Saint Irénée insiste, en effet, sur cette récapitulation par contraste. Le Fils de Dieu « nous rend propice le Père envers qui nous avions péché et console », c'est à-dire répare, fait pardonner, « notre désobéissance par son obéissance » (3) ; « son obéissance sur le bois [de la croix], guérit la désobéissance qui avait été aussi dans le bois » [de l'arbre défendu] (4) ; « par son obéissance, il nous obtient décharge de notre désobéissance » (5) ; s'il nous remet, comme Dieu, la dette que nous avions contractée envers le Créateur, il l'éteint, comme homme, en souffrant avec nous ; notre créance est ainsi clouée par lui à la croix (6), et nous-mêmes, en lui, nous rendons à Dieu l'obéissance que nous lui avions refusée en Adam (7). L'acquittement enfin de la dette s'accomplit par la voie inverse de celle qui l'avait fait contracter : où il y avait eu jadis refus d'écouter Dieu et de croire à sa parole, il y a aujourd'hui acte formel de respect et d'adhésion (8).

Or, c'est cette idée d'une réplique donnée à la faute qui, parce qu'elle domine et éclaire toute la doctrine rédemptrice de saint Irénée, achève de nous dévoiler sa pensée sur l'intention première du sacrifice du Christ.

L'offense à Dieu fut l'indépendance s'affichant dans le mépris de sa

(1) « Recapitulationem eius, quae in ligno fuit, inobedientiae, per eam, quae in ligno est, obedientiam [facit Dominus]. » (V, 19, 1, 1175 A-B).

(2) « Mortem sustinuit Dominus obediens Patri ; ...mortuus est Adam inobediens Deo. » (V, 23, 2, 1185 B-C).

(3) « Propitians pro nobis Patrem in quem peccaveramus et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus. » (V, 17, 1, 1169 A).

(4) « Dissolvens eam, quae ab initio in ligno facta fuerat, hominis inobedientiam, obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis ; eam quae in ligno facta fuerat inobedientiam per eam quae in ligno fuerat obedientiam sanans. » (V, 16, 3, 1168 B-C).

(5) « Per obedientiam inobedientiam persolvens. » (III, 18, 6, 937 A).

(6) V, 17, 3, 1170 C.

(7) V, 16, 3, 1168 C.

(8) « Per haec per quae non *audivimus Deum et non credidimus eius verbo*, per haec eadem obedientiam introduxit et *eam quae esset erga verbum eius assensionem*. » (*Ibid.* B).

parole, et le résultat en fut la mort ; la réparation à Dieu, c'est le respect de cette parole poussé jusqu'à l'acceptation de la mort, et le résultat en est la vie.

La faute d'Adam d'abord est essentiellement pour saint Irénée une faute d'orgueil et de présomption. Il la ramène à la prétention, inspirée par le serpent, de conserver la vie malgré Dieu et indépendamment de lui. La révolte consista à s'attribuer comme un bien propre et inaliénable ce qui était un don gratuit. Le précepte avait été donné à Adam pour lui faire sentir sa dépendance ; la menace de mort qui y était jointe devait lui rappeler que l'immortalité dont il jouissait ne lui resterait acquise qu'autant qu'il demeurerait fidèle à la parole de Dieu (1). Or, c'est à propos de cette immortalité que l'homme se vit attaquer et se laissa séduire (2). Pour le faire tomber dans la mort, le serpent prit occasion de son immortalité elle-même (3). La menace divine, lui suggéra-t-il, n'était qu'une feinte ; c'est parce qu'il le savait en état de lui être semblable que Dieu avait voulu l'écarter de l'arbre interdit (4) ; et la perspective ainsi ouverte aux hommes de devenir comme des dieux est ce qui les rendit infidèles et les fit tomber sous le coup de la mort (5) : la mort les saisit à l'instant même ou leur crédulité aux suggestions diaboliques les fit passer outre à la menace divine (6).

Le châtiment ensuite et la grâce qui suivent le péché, saint Irénée nous les montre ordonnés tous deux à guérir l'homme de sa présomption coupable. La mort, dans la pensée de Dieu, doit corriger l'illusion d'indépendance qui fut le principe de la faute (7) ; elle doit apprendre à l'homme la vraie science du bien et du mal, c'est-à-dire que, si la

(1) *Démonstration de la prédication apostolique*, n° 15.

(2) « Seductus sub ocasione immortalitatis. » (III, 23, 5, 963 A).

(3) « Per occasionem immortalitatis mortificationem faciens in eum. Etenim promittens futuros eos tanquam deos mortem fecit in eis. » (III, 23, 1, 960 C).

(4) « Cum didicisset a muliere praeceptum Dei, astutia usus decepit eam denuo per falsiloquium, dicens : Non morte moriemini. Sciebat enim Deus quoniam qua die manducaveritis ex eo, aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii, scientes bonum et malum. » (V, 23, 1, 1184-1185).

(5) III, 23, 1, 960 C ; et cf. SAINT AUGUSTIN, *Sermo* CCXXXI, 2 : « Non sese credendo moriturum fecit unde moreretur. » (M. 38, 1105).

(6) *Ibid.*, 1185 B.

(7) « Pro nobis igitur omnia haec sustinuit [id est : ordinavit] Dominus, uti per omnia eruditi in omnibus in futurum simus cauti... Deo

vie est dans l'obéissance à Dieu, la désobéissance, elle, engendre la mort (1). Leçon que doit confirmer d'ailleurs la rédemption par la mort et la résurrection du Christ. L'homme doit achever de s'y convaincre qu'il n'a pas à se glorifier en lui-même, que l'incorruption dont il jouit ne lui appartient pas naturellement et qu'il n'a donc pas à s'enfler d'un vain orgueil comme s'il était naturellement semblable à Dieu (2). Le passage par la mort et la résurrection sont donc également pour lui un effet de la magnanimité divine : la connaissance acquise de la mort et le retour ensuite à la vie lui procurent l'exacte connaissance de lui-même. Il apprend d'une part qu'il est mortel et infirme, et de l'autre que Dieu est immortel et puissant au point de donner l'immortalité à ce qui est mortel et l'éternité à ce qui est passager (3).

Ce n'est pas tout ; cette leçon à double aspect est pour l'homme une leçon d'expérience : « Comment l'homme eut-il appris qu'il est de lui-même infirme et de nature mortelle, que Dieu au contraire est immortel et puissant, s'il n'avait pas fait l'expérience de l'un et de l'autre ? (4) » Mais elle est en même temps une leçon qui se dégage pour lui de son salut dans le Christ : « Dieu le réintègre par le Christ afin qu'il apprenne d'expérience qu'il ne possède pas l'incorruption de lui-même, mais par l'effet d'un don gratuit (5) ».

En sorte que ce redressement des pensées de l'homme s'obtient par le fait même de sa « récapitulation » totale. C'est lui, d'une part, lui, l'homme descendu dans la mort en suite de sa défaite par Satan, qui, en reprenant l'avantage dans le Christ, remonte de la mort à la vie (6). Et sa victoire, d'autre part, est le suprême triomphe de la tac-

quidem magnanimitatem praestante in apostasia hominis, homine autem erudito per eam, quemadmodum et propheta ait : Emendabit te abscessio tua. » (IV, 37, 7, 1104 C).

(1) IV, 39, 1, 1109 C-D.

(2) III, 20, 1, 942-943.

(3) III, 20, 2, 943 A-B où la lecture de Massuet « *morum agnitionem percipiens* » est certainement à corriger par celle de Grabe : « *mortis agnitionem* » ; V, 2, 3, 1127-1128.

(4) V, 3, 1, 1124 A.

(5) V, 21, 3, 1182 C.

(6) « Omnia ergo recapitulans recapitulatus est ... etc. etc... Principalem hominem... in semetipsum recapitulans, uti quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam. » (V, 21, 1, 1179 A-C).

tique adoptée par le Christ contre Satan : le serpent garde pour compte ses antiques procédés de conquête (1). L'humanité devenue mortelle en s'éloignant de Dieu, retrouve l'immortalité par son attachement à lui ; son adhésion à la divinité dans le Verbe incarné, est-ce qui la délivre de la servitude où l'avait engagée son adhésion au démon.

VII

Nous voici au bout de notre excursion à travers l'ouvrage si touffu de saint Irénée. Nous ne croyons pas fausser ou forcer le sens des affirmations que nous y avons recueillies, en concluant que l'intention du Rédempteur, à l'endroit de la mort, fut avant tout de rectifier l'attitude prise par l'homme à l'égard de la menace qui lui en avait été faite.

Cette assimilation parfaite du Christ à l'humanité déchue; cette correspondance voulue, dans la vie et dans la mort, entre le premier et le second Adam; ce but assigné au châtiment du péché et ces enseignements à retirer par nous de notre rédemption par l'obéissance du Christ dans la mort; cette immolation, qui est la réparation par l'homme lui-même de son insubordination première; cette adhésion à la parole de Dieu, qui corrige l'incrédulité d'autrefois; cette préoccupation de faire prévaloir contre le tentateur de jadis et d'aujourd'hui le précepte contesté et méconnu; cette campagne libératrice, en un mot, du Fils de Dieu, qui, allant chercher les hommes où les avait fait tomber leur orgueil, les ramène à la vie en leur faisant parcourir en sens inverse chacune des étapes par où ils s'en sont éloignés; tout dans cette conception de l'œuvre récapitulatrice porte à admettre que, si l'offense faite à Dieu s'inspira d'un

(1) C'est le thème de tout le chapitre sur la méthode suivie par le Christ dans sa lutte contre le démon et que nous avons résumée plus haut. (p. 139). Il se termine par la phrase déjà citée dans le texte : « Deus miseratus est plasmati suo et dedit salutem ei... per Christum redintegrans, ut experimento discat homo quoniam non a semetipso sed donatione Dei accipit incorruptelam. » (V, 21, 3, 1182).

mépris présomptueux du « *morte moriemini* », la réparation se résume dans l'hommage qui en fait poursuivre la réalisation totale.

Cette conclusion, sans doute, saint Irénée ne la formule pas lui-même. Nous n'oserions même pas dire qu'elle se déduise de ses paroles par la voie d'une conséquence rigoureuse. Mais l'harmonie, où elle se trouve avec l'ensemble de ses vues sur les rapports de la mort et de l'obéissance du Christ à la mort et à la désobéisssance d'Adam, autorise, croyons-nous, à la recommander de son autorité. Comme lui, elle fait bien d'abord de la défaite de Satan la contre-partie de sa victoire. C'est en revenant s'offrir à Dieu pour l'accomplissement de la menace, bravée jadis à l'instigation du serpent, que l'homme secoue le joug du démon et rentre en possession de la vie (1). Les insinuations contre le « *morte moriemini* », il les rejette, il réagit contre elles, il les proclame mensongères; pour reconnaître l'infaillible souveraineté de cette parole de mort, il s'y soumet spontanément jusqu'au sacrifice d'une vie qu'il aurait le droit et le pouvoir de garder.

Cette obéissance du Chrit dans la mort, que saint Irénée met également en si vive lumière, s'y trouve de même parfaitement expliquée. La volonté du Père, à laquelle il sacrifie la sienne, est celle dont saint Augustin nous a montré la réalisation dans la Passion, c'est-à-dire celle qui, au lendemain du péché, fut signifiée à Adam comme s'appliquant à lui et à toute sa race. Par le fait même de son Incarnation, le Fils de Dieu s'est trouvé placé en face d'elle. En devenant fils de l'homme, il s'est mis dans la condition du serviteur. Or, cette condition, de par la volonté de Dieu, est la condition d'un mortel; la mort en est la loi première, à laquelle nul n'échappe; seul, au nom de son innocence et de la

(1) « Quemadmodum dominatus est homini per apostasiam sic iterum per hominem recurrentem ad Deum evacuatur apostasia ejus. » (V. 24, 4, 1188 A-B) et cf. V. 12, 2-3, 1153 B-C.

dignité de sa personne, le serviteur qui reste fils, aurait le droit de s'y soustraire. Mais lui-même, au lieu de revendiquer son droit à l'exception, fait siennes toutes les infirmités et toutes les charges de sa nature nouvelle; malgré les répugnances de la chair qu'il a prise, il persiste dans son attitude de serviteur et c'est ainsi que jusque dans la mort il se fait obéissant.

Quoi qu'il en soit, dès lors, de la possibilité et de la réalité d'un précepte le visant lui-même directement et personnellement, cet aspect de son sacrifice se trouve pleinement sauvegardé et expliqué. C'est devant la parole de mort, contre laquelle Adam et Eve prétendirent se raidir et dont leur faute fit la loi commune de toute leur descendance, que, au jardin des Olives, leur libérateur se sent frémir, mais finalement s'incline.

Puisque le décret en a été porté, que tout homme doit mourir une fois, l'homme qu'est devenu le Verbe de Dieu veut mourir lui aussi. Cette mort, que l'homme après avoir osé en braver la menace, ne se résigne qu'avec peine à subir, lui y voit comme un baptême, comme un bain où il aspire à se plonger. Ce n'est point qu'il se veuille épargner les amertumes et les angoisses qui en sont l'accompagnement naturel; toutes, au contraire, il les éprouvera. Lui aussi, comme tous ses frères et parce que leur frère, il sentira le dégoût lui monter aux lèvres à l'approche du calice où, depuis le péché, toute la race est condamnée à boire; mais, parce qu'il le verra offert par la main du Père lui-même, il acceptera de l'absorber tout entier. Ses bourreaux, en effet, ne seront à ses yeux que les exécuteurs de la sentence écrite pour toute l'humanité à la première page de son histoire. A leur égard il n'usera de son pouvoir de donner lui-même et lui seul son âme, que pour tenir leurs desseins en suspens jusqu'au moment choisi par lui. Quand son heure sera venue, il ira au devant d'eux afin que par eux s'accomplisse sur lui aussi le décret de mort porté contre tous les rejetons d'Adam; le monde ainsi connaîtra jusqu'à quel

point il aime son Père : en témoignage de l'amour et du respect dus à sa volonté souveraine, il aura fait l'abandon de sa vie; jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix, il aura fait acte de serviteur.

VIII

Cette conception de l'attitude du Christ devant la mort, sans rien emprunter à aucun des systèmes imaginés pour concilier sa liberté avec son devoir d'obéir, permet, on le voit, de parler à ce propos d'obéissance proprement dite; elle conserve à ce mot son sens plein et naturel. Rend-elle raison de toutes les paroles de l'Ecriture sur l'obéissance du « Fils » dans la mort? Ce n'est pas ici le lieu de le rechercher. Elle leur conserve du moins une signification aussi propre et obvie que celle que leur attribuent beaucoup d'opinions courantes. Ailleurs, le Christ, en subissant la mort, ne fait acte d'obéissance qu'indirectement : c'est par suite ou à l'occasion de sa fidélité à Dieu dans l'accomplissement du devoir qu'il est amené à faire le sacrifice de sa vie; ici, c'est directement et dans l'acceptation même de la mort qu'il fait acte de soumission à son Père. Ailleurs, d'autre part, la croyance à cet acte d'obéissance accompli dans la mort elle-même est subordonnée à la solution systématique du problème peut-être insoluble de la liberté du Christ à l'égard d'un précepte formel et personnel; ici, au contraire, aucune préoccupation de système : pour apprendre à faire de l'acceptation des misères de la vie et de la mort elle-même un acte de soumission affectueux et réparateur, il n'y a qu'à voir l'accueil qu'y fait le Fils de Dieu. L'hommage qu'il rend à son Père en se livrant à la mort s'inspire si réellement d'un motif d'obéissance et d'un motif d'amour!... Considérée en elle-même, la volonté, en vertu de laquelle meurt le Christ, est une volonté très nettement déterminée et très nettement manifestée, qui. sans avoir pour lui le caractère d'un pré-

cepte direct et personnel, édicte néanmoins une loi à laquelle sa nature humaine est très réellement sujette. Et d'autre part, c'est bien de son plein gré, sans y être contraint par aucune nécessité, ni astreint par aucune obligation personnelle, que le Christ assure la réalisation en lui de cette volonté souveraine.

Le but premier qu'il se propose dans ce sacrifice spontané de sa vie est de faire prévaloir la parole de Dieu jadis contestée et méconnue : c'est par égard pour elle, pour en procurer la vérification totale qu'il passe outre aux résistances et aux répugnances naturelles de sa chair. Sa mort est donc essentiellement satisfactrice et réparatrice : elle est la plus solennelle protestation de dépendance qui se puisse opposer à l'insubordination du premier homme.

En bravant la menace de mort qui lui avait été faite, Adam s'était dressé en face de Dieu comme n'ayant rien à attendre ni à redouter de lui. Sa révolte avait été totale : c'est dans tout l'ensemble de son être, dans son existence elle-même, qu'il s'était cru indépendant. Comme s'il eût été Dieu, il s'était laissé aller à voir dans sa vie son bien propre et inaliénable. Or le voici qui reparaît enfin devant Dieu dans l'attitude de la soumission la plus complète. C'est de son être tout entier que, dans le Christ, il lui vient faire hommage. Sa vie, cette vie que lui fit perdre sa prétention de la conserver malgré son créateur, il s'en dépouille aujourd'hui pour reconnaître le souverain domaine de son maître. La parole « tu mourras », à laquelle il refusa de croire et dont il poussa le mépris jusqu'à violer un précepte formel, il y adhère et il en pousse le respect jusqu'à s'y soumettre indépendamment de toute obligation personnelle. L'homme, l'homme qui a péché, répare donc bien aujourd'hui lui-même son péché. Comme il mourut jadis pour avoir désobéi, il meurt aujourd'hui pour obéir (1). Car la

(1) « Mortem sustinuit Dominus obediens Patri;... mortuus est Adam inobediens Deo » (*Adv. Haer.*, V, 23, 2, 1185 B-C).

mort du Christ, c'est sa mort à lui : ici encore, comme en Adam, la mort de l'un c'est la mort de tous : « *unus pro omnibus mortuus est ; ergo omnes mortui sunt* » [II *Cor.* V. 14] (1). Mais, parce qu'elle est dans le Christ, cette mort n'est plus seulement l'accomplissement d'une juste peine ; elle n'est pas même seulement cette résignation au châtiment jadis bravé dont nous sommes tous capables ; elle est essentiellement et uniquement l'hommage rendu à la volonté divine qui menaça de la peine et infligea le châtiment. Elle est la mort du pécheur volontairement acceptée par le juste. Dieu peut donc s'y complaire : l'intention qui pousse son Fils à s'y soumettre la lui rend infiniment plus glorieuse que ne lui fut offensante la prétention de sa créature de s'y soustraire.

Enghien (Belgique). Paul GALTIER.

(1) Sur le sens de cette parole de saint Paul, voir PRAT : *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 291 sqq.

NOTES ET DOCUMENTS

LE RETOUR DE L'AME CONTEMPLATIVE A LA MÉDITATION MÉTHODIQUE

Les âmes élevées à quelque degré de la contemplation mystique ne jouissent pas toujours également de ce don. Il leur arrive, plus ou moins fréquemment et pour des périodes plus ou moins longues, de cesser d'en ressentir les effets. Elles sont alors comme abandonnées à leurs puissances naturelles, aidées, semble-t-il, des seules ressources de la grâce ordinaire.

Quelle conduite tenir dans cet état ? Le bon sens même paraît la dicter : ces âmes n'ont sans doute pas toujours été contemplatives ; elles ont médité autrefois selon les méthodes ordinaires. Qu'elles reprennent donc ces méthodes et reviennent, tant que la grâce d'oraison infuse leur manquera, à la méditation commune.

Cette direction du bon sens est d'ailleurs confirmée par beaucoup d'auteurs mystiques qui prescrivent cette conduite. SCARAMELLI ne fait qu'enregistrer leur opinion quand il écrit :

« Qu'on observe encore que l'âme, ne pouvant contempler, ne doit pas rester paresseuse, lâche, oisive ; mais qu'elle doit faire ce que nous avons dit ailleurs : revenir à la méditation, s'aider du raisonnement et des affections, *comme ont coutume de le pratiquer ceux à qui cette grâce n'a jamais été conférée de Dieu* (1). »

(1) *Directoire mystique,* IIe Traité, ch. IX, no 100, T. I, p. 177. Trad. F. Catoire, Tournai, Casterman, 1863.

Par contre, de nombreuses expériences montrent dans les âmes contemplatives une extrême répugnance à revenir, dans les temps de sécheresse, à la méthode de méditation ordinaire. Cette répugnance ne se traduit pas souvent, il est vrai, par une impuissance *physique* de méditer, mais c'est un dégoût profond engendré par la persuasion intime de l'inutilité des efforts que l'on devrait s'imposer pour discourir (1).

Il semble donc que l'on doive tempérer l'ordre de revenir à la méditation par les atténuations que l'on trouve, communément aussi, chez les maîtres de la vie spirituelle. Après avoir prescrit à l'âme contemplative, éprouvée par l'aridité, de méditer comme si elle se trouvait encore dans la voie commune, Scaramelli ajoute :

« Si elle se trouve gênée dans l'exercice de l'intelligence et du raisonnement, qu'elle procède et opère par la foi obscure ; si elle se trouve trop aride pour les affections, qu'elle exerce la pure volonté, et spécialement par les demandes, par les humiliations, par les résignations et par les abandons en Dieu ; et qu'elle soit bien assurée qu'une oraison de ce genre sera d'autant mieux vue de Dieu qu'elle sera moins agréable à l'âme. »

« Quelle conduite tenir, dit le P. R. de Maumigny, quand la grâce de la contemplation disparaît ? Il peut se présenter deux cas :

« 1° L'état surnaturel disparaît complètement et l'âme revient à

(1) Notons que dans le temps même où elles ressentent la grâce d'oraison infuse, les âmes élevées aux degrés inférieurs de la contemplation mystique n'éprouvent pas pour l'ordinaire une impossibilité *physique* de discourir par l'entendement. Elles *peuvent* méditer, mais il leur semble que ces comparaisons, ces raisonnements, dont la réussite constituait autrefois pour elles l'oraison bien faite, seraient maintenant une étude plutôt qu'une prière. Leur impuissance de méditer n'est pas une impossibilité physique, mais une sorte d'impossibilité morale.

Remarquons aussi que la méditation pour laquelle ces âmes éprouvent ce genre de dégoût pratiquement insurmontable est celle qui emploie une méthode purement discursive. Très souvent elles auront l'attrait de penser affectueusement aux mystères de la vie de Notre-Seigneur ou a tout autre sujet de méditation. Elles agiront très sagement en cédant à cet attrait, dans les temps de calme ou de consolation, et en le provoquant avec modération, au temps de la sécheresse ou de la désolation ; car, selon saint François de Sales, la grande règle de l'oraison est de suivre l'attrait et ces âmes doivent savoir qu'elles ont droit à tout ce qui est bon.

l'état ordinaire, mais sans aridité spéciale. Alors puisque l'âme est réduite à l'état commun, il est manifeste qu'elle doit faire oraison *comme les âmes qui n'ont reçu aucune grâce de contemplation*, c'est-à-dire s'appliquer aux actes distincts de l'intelligence et de la volonté. *Il faut pourtant faire une restriction* : ce serait agir avec une rigueur excessive, que d'obliger de telles âmes à ne rien conserver de la contemplation passée, pas même le souvenir. Ces divines privilégiées qui ont goûté les délices de la contemplation, se rappellent la paix dont elles jouissaient et sont portées à chercher Dieu dans le repos. Elles se souviennent des douceurs de l'amour divin, et désirent les faire revivre en accordant plus de temps aux affections qu'aux réflexions. On doit respecter ce double attrait qui vient de l'Esprit-Saint.

« 2° Non seulement tout état surnaturel a disparu, mais l'âme languit dans une sécheresse complète ; elle se trouve sans lumière, triste, tiède et paresseuse... Que faire alors ? Que l'âme commence par se mettre, par un acte de foi, en la présence de Dieu, puis qu'elle fasse de son mieux quelques réflexions, surtout des prières et des affections. Dieu ne demande pas l'impossible, il se contente d'actes d'humilité, de confiance, de résignation, de conformité à sa volonté infiniment juste, sainte et digne d'être aimée, lors même que ces différents actes ne sembleraient sortir que des lèvres (1). »

La restriction apportée ici par le P. de Maumigny au devoir de reprendre la méditation ordinaire était encore plus nette dans son enseignement oral. Il l'exprimait d'une manière originale : « En définitive, c'est comme une personne qui aurait entendu de la très belle musique ; elle ne peut plus entendre un orgue de barbarie. »

On peut se demander d'où vient cette impossibilité pratique du retour à la méditation ordinaire. Nous proposerons une explication qui nous semble confirmée par l'expérience, tout disposés d'ailleurs à la modifier au contact des réalités qui ne cadreraient pas avec elle :

L'âme qui a reçu, durant quelque temps au moins, la grâce de la contemplation infuse n'est jamais remise purement et simplement dans le train commun ; elle ne cesse pas d'être contemplative, lors même que la grâce d'union actuelle lui est retirée. Et cela, pour les deux raisons suivantes :

(1) *Pratique de l'oraison mentale*, IIe Traité. 3e partie, ch. I, 10e éd. Paris, Beauchesne, 1918, p. 142-143.

1° *Un événement s'est produit que rien ne peut plus abolir. Cette âme a goûté Dieu.* Rien, hors ce contact divin, ne la contentera plus.

2° Sauf la découverte possible de faits très nets témoignant en sens inverse, on peut dire, semble-t-il, que si la voie de l'oraison discursive est désormais sans attrait pour cette âme, c'est parce que *Dieu ne lui retire pas complètement le don de la contemplation* (1). — Des sécheresses provenant de multiples causes pourront obscurcir en elle ce que j'appellerai « le sens de Dieu présent et uni à elle », mais cette absence sensible de Dieu ne sera pas, pour l'âme devenue contemplative, ce qu'elle était pour elle dans la voie commune. L'absence de Dieu dont elle souffre maintenant est un vide douloureux; c'est comme une *présence divine en creux*. Son devoir, dans l'oraison, sera le plus souvent de monter la garde autour de cette place qui semble vide, mais où, en réalité, l'Hôte divin réside toujours, bien que caché. Pour l'âme qui est restée dans la pure voie commune, « monter cette garde » n'a aucun sens, ne répond à aucune expérience; au contraire, l'âme contemplative éprouvée

(1) Si l'on examine avec soin les faits que l'on serait tenté de nous opposer, on y découvrira bien l'absence des éléments plus ou moins consolants ou merveilleux, concomitants accessoires de l'union mystique, mais non l'absence de l'union mystique elle-même. Deux exemples pris au hasard : quelques phrases des biographies de la Mère Sainte Agnès et d'Armelle Nicolas pourraient faire croire que la fin de leur vie s'est passée dans la voie commune, mais il est évident que la privation des dons plus éclatants n'empêcha pas en elles la réalité d'une union mystique d'un ordre très élevé (Voir *Une page de surnaturel au Concile du Vatican*, par François PON, p. 218 et suivantes, Paris, Retaux, 1905 et *Armelle Nicolas, dite la bonne Armelle*, par le V[te] H. LE GOUVELLO, pp. 242 et suiv., Paris, Téqui, 1913).

Sainte Thérèse, parlant des âmes que leurs infidélités empêchent de dépasser le degré de l'oraison de quiétude, écrit : « Comme elles ne répondent pas par leur fidélité à une si grande grâce, et qu'au lieu de se préparer à la recevoir de nouveau, elles retirent au contraire leur volonté d'entre les mains de Dieu qui la regardait déjà comme sienne, pour l'attacher à des choses basses, Dieu va chercher ailleurs d'autres âmes qui l'aiment véritablement, afin de les enrichir de plus grands trésors *sans toutefois enlever entièrement aux premières ce qu'il leur avait donné*, pourvu qu'elles vivent avec pureté de conscience. » *(Chemin de la Perfection*, ch. XXXII).

par la sécheresse comprend ces paroles et y reconnaît la peinture de son état.

Dans l'hypothèse même où, par ses infidélités répétées et tournées en habitudes, cette âme serait tombée dans la tiédeur, au point de ne plus jamais jouir de l'union divine, nous pensons qu'elle ne devrait pas être considérée comme réduite à la voie commune. Par rapport à la contemplation infuse, il se passe en elle, toute proportion gardée, quelque chose d'analogue à ce qui a lieu par rapport à la grâce sanctifiante, du fait du péché originel. Ce péché, nous le savons, laisse intacte la pure nature; et cependant, il n'est pas la simple *absence* de la grâce; il en est la *privation*. Dans un édifice profane, l'absence d'autel est chose normale; dans une église désaffectée la place vide où devrait être l'autel crie vengeance et seule la restitution de l'autel pourra rendre au monument sa dignité et son harmonie. Il en est de même pour l'âme contemplative devenue tiède. Ce ne sera donc pas la méditation discursive qu'il conviendra de lui conseiller pour retrouver sa ferveur passée: de sa grâce ancienne, en effet, le vestige le plus tenace est peut-être l'impression profonde de l'inutilité pour elle de ce genre d'oraison. La grâce prévenante qui vient la réveiller de sa torpeur ne la pousse pas à suivre de point en point une méthode minutieuse, mais à se jeter comme Madeleine aux pieds du divin Maître et à rester là, presque sans paroles, s'offrant à lui et s'unissant à lui selon sa disposition présente.

Si, comme nous le pensons, cette explication est la vraie, on voit pourquoi l'âme qui a goûté la contemplation se trouve dans l'impossibilité pratique de méditer *comme auparavant*. Pour tout ce qui touche à l'oraison, elle ressemble à ces oiseaux « apodes » dont parle saint François de Sales : le pauvre martinet qui a eu l'imprudence de toucher terre, y reste appliqué, ses deux grandes ailes étendues et collées au sol. Il est incapable de reprendre son vol et même de cheminer comme le peuvent faire les plus lents des animaux terrestres.

Nous conclurons donc que le conseil donné aux âmes contemplatives de revenir à la méditation quand elles n'éprouvent pas *actuellement* la grâce de la contemplation

infuse, doit être compris en ce sens qu'elles peuvent alors s'aider des procédés de l'oraison affective, de l'oraison de foi pure ou de recueillement actif; mais qu'elles n'ont pas le devoir — non plus du reste que l'attrait — de reprendre la méthode stricte de la méditation discursive.

Jersey. Gabriel PICARD.

LES PLUS ANCIENS TEXTES ASCÉTIQUES CHRÉTIENS

I. — LE TESTAMENT DES DOUZE PATRIARCHES.

Cet ouvrage est, de l'aveu de tous aujourd'hui, un apocryphe d'origine juive interpolé par une main chrétienne, avant le troisième siècle. Il semble qu'on en puisse fixer l'époque primitive de composition au règne de Jean Hyrcan, lorsque le pouvoir religieux était confondu avec le pouvoir royal et c'est un des buts de l'apocryphe de justifier cette fusion en exaltant à la fois la race de Juda et de Lévi. Les interpolations chrétiennes ont pour but d'annoncer le Messie et de l'identifier par avance avec Jésus-Christ. Le plan suivi est très simple. Sur son lit de mort chaque patriarche dans l'ordre de primogéniture adresse une dernière exhortation à ses fils et descendants. Il rappelle ce qu'il a fait, pour les exciter à imiter ses vertus et, plus habituellement, à éviter les fautes qu'il a commises. Il y a ainsi pour chacun une vertu ou un vice caractéristique sur lequel il insiste et qui lui fournit le sujet de quelques développements d'ordre psychologique et pratique. Par là cet apocryphe intéresse l'ascétisme qui peut y glaner quelques indications utiles. Il n'y a en effet rien d'approfondi et l'ouvrage reste plus curieux par les récits

légendaires qui lui servent à délayer les quelques faits racontés dans la Bible au sujet de Ruben, Juda, Siméon, Lévi, etc., que par ses considérations morales assez sommaires. Au reste en voici le thème : Ruben parle contre l'impureté, Siméon contre l'envie, Lévi contre l'orgueil — mais en insistant longuement sur le rôle de la tribu sacerdotale, — Juda sur la force, contre l'avarice et la fornication, Issachar sur la simplicité d'âme, Zabulon sur la piété, Dan sur la colère et le mensonge, Nephtali sur la bonté de nature, Gad sur la haine, Aser sur les excès opposés pour le vice et la vertu ou en faveur du juste milieu, Joseph sur la chasteté, Benjamin sur la pureté de cœur. En plus des détails se rapportant à chacune de ces vertus, par exemple dans le Testament de Siméon la description des effets de l'envie, celle de la colère chez Dan ou dans le Testament de Zabulon, la recommandation tout à fait moderne et cependant littérale : « Soyez bons pour les animaux », — il y a çà et là des théories ou des allusions à relever. Je signalerai par exemple chez Ruben l'énumération des *huit esprits du bien* et des *huit esprits du mal*, où l'on pourrait sans doute voir un des premiers chaînons dans la série des témoignages relatifs aux énumérations des vertus ou des vices capitaux. D'une manière générale d'ailleurs, ce mot *esprit* revient souvent pour désigner la bonne et surtout la mauvaise disposition intérieure : l'esprit de Bélial joue un rôle important dans la vie morale telle que la comprend l'auteur de l'apocryphe. A signaler encore le rôle des visions et des songes, et enfin l'application de la théorie assez curieuse, développée par *Aser* sur les extrêmes. L'ouvrage semble avoir été assez lu dans les cercles chrétiens, comme en témoignent en plus des diverses versions, la sympathie avec laquelle en parle Origène.

Un texte ancien est donné avec traduction latine de Robert Grosseteste (XIII[e] siècle) dans Migne, PG. 2, 1037-1150, avec une introduction de Gallandi et une dissertation de Le Nourry. — Edition critique avec mise au point des problèmes divers que pose le texte par le D[r] Charles : *The greek versions of the Testaments of the twelve Patriarchs, edited from nine mss. together with the variants of the armenian and slavonic versions and*

some hebrew fragments, Oxford 1908. La même année par le même une traduction anglaise : *The Testaments of the twelve Patriarchs, translated from the editor's greek text*, Londres, version reproduite dans le 2e volume de : *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English,* Oxford 1913, publié, avec divers collaborateurs, par le même Dr Charles. — Cf. les comptes-rendus du P. Lagrange dans la Revue Biblique 1908, pp. 442-445, de Burkitt dans le Journal of Theological Studies, v. X, (1909), pp. 135-141, et, sur l'apocryphe même, les articles du Dr Charles dans l'*Encyclopedia Biblica* (1) de Cheyne et surtout le *Dictionary of the Bible* de Hastings (2), et dans la *Realencyclopedie* de Herzog-Hauck 3e édition, à l'article *Pseudepigraphen des A. T.*, le n. 23, t. XVI, p. 253-54, avec la bibliographie, par G. Beer, 1905. — Pour la question critique, G.-W. Hunkin *The Testament of the Twelve Patriarchs* dans Journal of Theological Studies, 1915 (16) 80-97.

II. — Chez les Pères Apostoliques (3).

1. — La Lettre de S. Clément I a l'Église de Corinthe, est, en dehors des écrits canoniques, le plus ancien ouvrage chrétien que l'on puisse dater avec quelque certitude de la fin du premier siècle. C'est, on le sait, une belle exhortation morale motivée par l'état de désordre intérieur où se trouvait l'Église destinataire de cette épître. Avec une simplicité distinguée qui n'exclut par endroit ni une émotion profonde ni une véritable éloquence, Clément rappelle aux fidèles l'idéal chrétien dans toute sa beauté ; sans effort, comme sans apprêt, il fait tour à tour passer sous leurs yeux les enseignements se rapportant aux principales vertus requises dans une communauté : l'esprit de paix et de concorde, l'humilité, la charité mutuelle, l'obéissance et la

(1) Art. *Apocalyptic Litterature*, § 68-76, v. I col. 237-241 (1899).

(2) Art. *Testaments of the twelve Patriarchs*, vol. IV, p. 721-725 (1902).

(3) L'édition de la collection Hemmer Lejay (*Pères Apostoliques* I-III, Paris, Picard, 1907-1910) fournira avec le texte et la traduction, tous les renseignements utiles pour l'étude détaillée de ces monuments insignes du christianisme primitif.

discipline, auxquelles s'oppose cette détestable jalousie qui a causé dans le monde tant de catastrophes. Par son objet, en tant qu'exhortation pressante à la pratique sérieuse de l'idéal chrétien (voir, n. 7-8, le tableau qui en est fait), cette lettre relève au premier chef de l'histoire de l'ascétisme. Elle l'intéresse non moins par la méthode d'exposition. C'est dans les traits essentiels, celle dont s'inspirera la littérature religieuse chrétienne. Dans le même développement se fondent, sans heurt et sans disparate, les souvenirs bibliques et les allusions profanes. Tour à tour les exemples sont pris dans l'histoire des hébreux ou celle des autres peuples. La nature, avec l'immense variété de ses manifestations, offre des comparaisons ou des métaphores aisées à recueillir et à comprendre ; de même la vie civile ou militaire. Tout devient argument dans l'habile développement, qui suit l'évolution naturelle de la pensée plutôt que les lois rigoureuses de la dialectique. Toutefois la place capitale est donnée à l'Ecriture : soit par des citations directes de longueur diverse, soit par le rappel des personnages bibliques modèles des vertus recommandées ou victimes des vices à fuir. L'on se rend compte que les livres saints sont familiers à l'auteur et lui fournissent le thème habituel de ses méditations et l'expression même de ses sentiments. Eusèbe a déjà signalé l'imitation manifeste et fréquente de l'épître aux Hébreux. Bien qu'intéressant particulièrement la liturgie, la longue et belle prière de la fin mérite d'être signalée comme destinée à fournir au chrétien un modèle dans ses rapports intimes ou publics avec Dieu.

2. — Le tableau de la vie chrétienne idéale, tracé par saint Clément au début de sa lettre invite à en rapprocher celui que contiennent deux autres traités, classés aussi parmi les œuvres des *Pères Apostoliques* et dont la date, assez discutée, oscille entre la deuxième moitié du premier siècle et la première moitié du second. Les deux s'inspirent d'un document commun que certains critiques ont prétendu d'origine juive, et qui est connu sous le nom des *Deux Voies*. La Didaché le reproduit au début de son développement, l'Epitre de Barnabé, en l'abrégeant, à la fin. C'est une énumération assez sèche de vices à fuir ou de vertus à pratiquer, intéressante comme prémices des cata-

logues de ce genre que l'on retrouve en abondance dans la littérature monastique postérieure, et d'où est sorti l'enseignement sur les vices capitaux et les vertus principales, vulgarisé dans les traités ascétiques d'abord, puis dans les catéchismes (liste des vertus et vices, œuvres de miséricorde corporelle ou spirituelle).

3. — On trouvera aussi à s'édifier dans les lettres de SAINT IGNACE et celle de POLYCARPE aux Philippiens. Elles sont des exhortations générales à la pratique des vertus chrétiennes, avec insistance spéciale de la part de saint Ignace sur le devoir de l'obéissance et de l'union à l'égard de l'évêque. Toutes manifestent une très haute conception de l'idéal chrétien. Après les passages bien connus de saint Paul, l'amour de Jésus-Christ n'a jamais trouvé d'accents plus vibrants et plus enthousiastes que ceux de saint Ignace écrivant aux Romains pour les détourner d'intervenir de manière à lui éviter le martyre. En même temps qu'il est une exhortation très persuasive, ce chant passionné, où la folie de la croix se donne libre cours, révèle à quelle profondeur le christianisme pénétrait l'âme humaine et la transformait. C'est une des manifestations les plus caractéristiques du myticisme, fondé sur la croyance à la divinité de Jésus-Christ et l'amour inspiré par son œuvre de rédemption.

4.— Il faut en rapprocher le *martyre* de saint Polycarpe, à signaler aussi comme premier exemple d'un genre destiné à avoir une influence énorme sur le développement de la vie spirituelle dans l'Eglise, et qui a suscité plus d'un chef-d'œuvre : les *Actes des Martyrs*. Il s'inspire du même enthousiasme pour le Christ, du même esprit de dévouement absolu à sa cause, jusqu'au martyre. Mais en un sens il est plus persuasif encore. Au lyrisme soulevant l'âme vers les hauteurs du sacrifice le plus ardu, succède le tableau détaillé de ce même sacrifice accepté et accompli dans la parfaite possession de soi-même, des paroles sublimes et des gestes plus sublimes encore : « Voilà quatre-vingt six ans que je sers le Christ et il ne m'a jamais fait de mal, comment pourrai-je le blasphémer ? » Et Polycarpe se livre vivant aux flammes du bûcher ! Ces récits envoyés par l'Eglise de Smyrne aux autres églises, avidement lus et

transcrits, circulant ainsi à travers tout le monde chrétien entretenaient mieux encore que les exhortations diverses, les sentiments de fidélité au devoir et d'abandon entier à la volonté de Dieu. Ils expliquent l'attitude résolue des martyrs devant leurs bourreaux et aujourd'hui encore, pour qui les lit avec piété, ils demeurent une des sources les plus vives de la ferveur chrétienne. Pièces d'archives à peine arrangées pour l'usage de la communauté chrétienne, — ainsi les actes de saint Justin — ou relations détaillées dues à la plume d'un témoin, utilisant au besoin les souvenirs autobiographiques des martyrs eux-mêmes, — ainsi les *Actes des martyrs de Lyon* ou ceux de *sainte Perpétue* et de *sainte Félicité*, — comme ils rendent un autre son et sont autrement bienfaisants que ces pieux romans qui eurent pourtant une grande vogue et malheureusement contribuèrent pour leur part à faire dévier la piété populaire dans le sens d'un merveilleux souvent absurde et parfois malsain : les *Actes apocryphes des Apôtres* et les *Évangiles* ou les *Apocalypses apocryphes* qui vinrent bientôt s'y ajouter.

5. — On ne saurait non plus négliger dans cette revue rapide des premiers écrits chrétiens intéressant l'ascétisme, le modèle le plus anciennement connu du genre par lequel, aujourd'hui encore, parvient surtout au peuple chrétien l'enseignement du devoir et de la perfection : l'exhortation adressée du haut de la chaire à tous les fidèles assemblés. Sous le nom de 2e EPITRE DE SAINT CLÉMENT, c'est une véritable homélie, prononcée dans une église inconnue, peut-être à Corinthe, qui nous a été conservée. Elle répond en somme à ce que demande le genre : simplicité, clarté, familiarité sans vulgarité, émotion discrète, évocation persuasive des motifs variés, que la foi, éclairée par l'Ecriture, suggère pour rester fidèle à l'œuvre de salut, provoquer le repentir, entretenir ou développer la ferveur. Ce n'est point l'éloquence des grands orateurs du quatrième siècle, mais c'est ce qu'il fallait aux modestes communautés de deuxième siècle, trop exposées au martyre pour tomber dans un relâchement prolongé.

(*A suivre*).

Toulouse Ferdinand CAVALLERA.

LES ÉCRITS SPIRITUELS DU P. VINCENT HUBY

Le P. Vincent Huby est assez connu pour qu'il ne soit pas nécessaire de le présenter longuement aux lecteurs de la *Revue*. Né à Hennebont, le 15 mai 1608, il fit ses études au collège des Jésuites, à Rennes. Il songeait en finissant sa rhétorique à entrer dans la Compagnie de Jésus. Son père, pour le détourner de cette idée, l'envoya faire sa philosophie à Paris, dans un des collèges de l'Université; mais le jeune homme persista dans son dessein, et, le 25 décembre 1625, il était admis par le P. Coton, alors provincial, au noviciat de Paris. Il eut pour maître des novices le P. Bagot, disciple du P. Louis Lallemant, et pour instructeur du troisième an le P. Rigoleuc. Celui-ci avait été son professeur de rhétorique, à Rennes; c'est lui aussi qui l'initia aux missions bretonnes : il peut être regardé comme son principal éducateur d'âme. Par lui, plus encore peut-être que par le P. Bagot ou par le P. Hayneuve, qui fut son supérieur, le P. Huby se rattache au P. L. Lallemant, dont l'empreinte est si fortement marquée sur beaucoup des hommes spirituels de la Compagnie de Jésus dans la première moitié du dix-septième siècle; car c'est le P. Rigoleuc qui recueillit la *Doctrine spirituelle* de ce maître éminent, dont l'action n'a pas cessé d'être puissante, grâce à la publication de ce recueil par le P. Champion. Après avoir travaillé quelques années aux Missions, le P. Huby fut appliqué aux retraites de Vannes, dont il fonda les maisons, avec le concours de M. de Kerlivio et de Mlle de Francheville. Il y consuma les trente dernières années de sa vie, avec un succès et des fruits merveilleux, qui répandirent au loin la réputation des maisons de retraite, et qui suscitèrent dans la France entière, dans plusieurs contrées de l'Europe, et jusque dans les lointaines missions des Indes ou de la Chine, des œuvres analogues, dont l'effet, à travers les vicissitudes des temps, s'est fait sentir, non seulement jusqu'à la suppression de la Compagnie ou jusqu'à la Révo-

lution française, mais, peut-on dire, jusqu'à nos jours. Il y mourut en odeur de sainteté, le 22 mars 1693. Sa vie fut publiée, cinq ans après, par le P. Champion, avec celles de M. de Kerlivio et de M[lle] de Francheville (1). Il est resté en grande réputation dans toute la Bretagne. Ses écrits, souvent réédités, traduits en plusieurs langues, font encore les délices des âmes pieuses.

Le P. Huby fut moins un écrivain qu'un homme d'œuvres. Ses écrits mêmes sont des actes plutôt que des livres. Sauf deux ou trois, à peine peut-on leur donner le nom de livres. Ce sont plutôt des tracts pour expliquer une dévotion ou une pratique de piété, des opuscules pour inculquer fortement une vérité importante, des feuilles pour aider les retraitants à se pénétrer d'une grande vérité, des secours, en un mot, pour la prière et la méditation (2). Il avait un art singulier pour amener les plus simples à réfléchir par eux-mêmes et à prier de cœur, à faire un peu d'oraison mentale. A cet égard, il est un maître, sans égal peut-être, soit pour initier les commençants, soit pour introduire des âmes plus avancées dans une sorte d'oraison affective, très pratique et très profitable (3). Ces écrits étaient mis aux

(1) *La Vie des Fondateurs des maisons de retraite*, Nantes, 1698.

(2) Voici ce qu'en dit le P. Champion, *livre cité*, p. 222-224 : « La huitième invention de son zèle est cette multitude de livres et de feuilles imprimées qu'il distribuait gratuitement et qu'il envoyait de tous côtés. Ne pouvant pas être partout, ni faire entendre sa voix dans tous les lieux où il eût désiré de procurer la gloire de Dieu et le salut des âmes, il suppléait à ce défaut par ses écrits, et la vénération qu'on avait pour sa personne leur donnait autorité. Tout ce qui venait du bon P. Huby était reçu avec respect, et l'on ne peut dire les biens qu'il a faits par ce moyen. »

(3) Le P. Champion a très bien vu ce caractère des écrits du P. Huby, et cet effort pour mettre l'oraison mentale à la portée de tous. Expliquant « la sixième invention de son zèle », qui est une manière d'honorer les cœurs de Jésus et de Marie par des médailles symboliques et par « le chapelet du cœur », il ajoute : « Il jugeait que cette manière de prier est un excellent moyen pour acquérir l'esprit d'oraison et d'ailleurs qu'elle est à la portée des personnes même les plus grossières, des ignorants, des enfants, des infirmes et des malades. *Il y en a peu*, dit-il, *qui puissent fournir d'eux-mêmes à une méditation dans les formes; mais où il ne s'agit que de l'affection, c'est de quoi tout le monde est capable, et Dieu ne demande autre chose sinon que nous l'aimions. Aimons-le, quoique sans discours et sans paroles.* » *L. c.*, 218-219.

mains des retraitants, distribués gratuitement, envoyés de tous côtés, comme nous le dit le P. Champion. Ils étaient, sauf peut-être quelques traités pour les prêtres, sans nom d'auteur. D'où la difficulté d'en retrouver plusieurs. Car jamais il n'en a été fait de recueil complet et, qui pis est, le recueil le moins incomplet que nous en ayons ne nous les donne que « raccommodés », suivant l'expression du collecteur, et retouchés au point d'être méconnaissables. C'est pourquoi j'ai entrepris cette étude, avec l'espoir d'amener des recherches et des communications destinées à rendre possible une édition qui nous donne enfin les œuvres spirituelles du P. Huby, sous leur forme originale.

Dans cette étude, nous présenterons d'abord une idée des écrits du P. Huby. Nous ajouterons ensuite quelques mots sur leur état actuel dans les éditions, notamment dans la plus répandue. Enfin nous donnerons quelques indications sur le travail à faire (1).

I. — *Les écrits du P. Huby.*

Voici le catalogue de ces écrits, tel que nous le donne le P. Champion (2). Je me contente de les numéroter pour faciliter les renvois.

(1) Il s'en faut que j'aie eu sous la main les moyens nécessaires pour donner à cette étude un caractère strictement scientifique. J'ai dû me contenter de rédiger les notes recueillies çà et là au hasard des circonstances. Je dois des remerciements particuliers aux Religieuses de l'Hôtel-Dieu S. Joseph (Laval) et à celles du monastère de Sainte-Croix (Poitiers) qui m'ont gracieusement prêté des éditions de la *Pratique*; au P. A. de Becdelièvre pour le prêt de Champion ; à M. Régnier, secrétaire de l'Institut, qui a puisé pour moi dans sa collection personnelle d'auteurs ascétiques, deux petits volumes du P. Huby (*Pratique*, Nancy, 1734; *Règlement*, Caen, 1748); au P Watrigant, qui m'a donné de précieuses indications et m'a communiqué l'édition originale de l'opuscule intitulé *Le bon Prêtre* ; au P. Gibert, qui m'a gracieusement prêté le volumineux manuscrit (copié, je pense, au moins en grande partie, sur celui de la Mazarine dont il sera question plus loin), recueil précieux de pièces et documents relatifs aux Retraites de Vannes. Ce recueil est l'œuvre du P. de la Piletière, l'un des successeurs du P. Huby dans l'œuvre des Retraites. Grâce à ces concours charitables, le présent essai, tout insuffisant qu'il est, amènera, j'espère, des recherches ultérieures en vue d'une édition qui s'impose.

(2) *L. c.*, 222-224.

J'ajouterai en note quelques références à un manuscrit de la Bibliothèque Mazarine, dont il sera question plus loin :

« Livres. — 1. La pratique de l'amour de Dieu. — 2. Traité de la retraite. — 3. Le bon prêtre. — 4. La bonne mort. — 5. La dévotion des croix. — 6. L'explication des médailles du Cœur de Jésus et de Marie. — 7. Réflexions importantes sur l'intempérance des ecclésiastiques. — 8. Instructions touchant les procès. Conduite d'un homme qui veut vraiment se sauver, etc. (1). — 9. Méditations sur l'amour de Dieu pour les retraites. — 10. Motifs d'aimer Dieu pour chaque jour (2).

« Cahiers. — 11. La valeur du temps. — 12. Acte et demande de l'amour de Dieu. — 13. Moyen de s'affranchir du péché quand on l'a commis. — 14. Pratique facile et importante pour se préserver du plus grand des maux, qui est de mourir en péché (3). — 15. Le chapelet des fins dernières.

« Feuilles. — 16. Les images morales et leur explication. — 17. Avis absolument nécessaires aux confesseurs. — 18. Points importants pour la conduite des ecclésiastiques. — 19. Règles pour faire saintement les visites. — 20. Liste de divers biens à pratiquer et à procurer. — 21. Motifs d'aimer Jésus-Christ. — 22. Le secret des secrets pour être heureux dès ce monde (4). — 23. Six propositions sur l'importance des retraites. — 24. L'obligation qu'on a de faire la retraite. — 25. Résolutions chrétiennes. — 26. Remède aux péchés les plus ordinaires. »

Cette distinction des *livres*, *cahiers*, *feuilles*, est très intéressante : elle nous met en face des pièces, telles que Champion les avait sous les yeux. Quant au fond des choses, elle est, semble-t-il, un peu factice, et tel recueil, classé parmi les « livres », sans doute parce qu'il a été publié comme tel par le P. Huby lui-même, n'est qu'un « cahier » où sont reliées sous la même couverture des choses fort disparates. Voir n° 8.

De plus, l'énumération ne paraît pas complète. Déjà nous avons vu, au n° 8, un *etc.* qui remplace deux opuscules. Un manuscrit de la bibliothèque Mazarine permet de compléter la liste par l'indication

(1) Dans le *mst de la Mazarine*, l'*etc* est remplacé par : « Plaidoyer du diable contre un pécheur à l'heure de la mort et au jugement de Dieu. Exemple des martyrs ». Ces quatre opuscules auraient donc paru en un même volume.

(2) Son dernier ouvrage d'après Champion, p. 254. Il contient, dit Sommervogel, plusieurs des opuscules précédents (*Bibliothèque des Ecrivains de la Comp. de Jésus*, t. 4, col. 503). L'éditeur de 1755 complète le titre en écrivant : *pour chaque jour du mois*.

(3) Dans le *mst de la Mazarine* : « péché mortel ».

(4) D'après le même *mst* : « pour être vertueux et heureux ».

de quelques autres *cahiers* ou *feuilles* que le P. Huby mettait aux mains des retraitants. Nous les ajoutons aux numéros qui précèdent (1).

Voici d'abord une série qui regarde le règlement de la retraite (2).— 27. Instruction pour la retraite. — 28. Avis généraux qu'il faut observer dans les retraites. Règles pour la retraite. — 29. Ordre du jour pour la retraite. — 30. Les prières du matin et du soir.

La seconde série est plus longue et plus variée.— 31. Passages de l'Ecriture-Sainte pour remédier à ses péchés (cf. n. 26). — 32. Dieu te regarde, pécheur, ou la folie du pécheur. — 33. Pratique chrétienne pour bien commencer et finir la journée. — 34. Conduite chrétienne pour la confession. — 35. Instruction touchant la prière vocale et mentale. — 36. La destruction de l'ennemi de Dieu et de l'homme. — 37. Défense, de la part de Jésus-Christ, de faire excès et de s'enivrer.— 38. Les litanies des saints Anges en latin et en français. — 39. Abrégé de la dévotion des croix. — 40. Oraison de la société de la Croix. — 41. Discours que les ossements des morts qui sont dans les cimetières et les reliquaires tiennent aux vivants. — 42. Le chapelet d'actes. — 43. Le chapelet pour les enfants, les mourants et les morts.

A ces divers opuscules on peut ajouter le *Témoignage sur Armelle Nicolas*, Vannes, février 1672 (reproduit dans les anciennes éditions de la *Vie de la Bonne Armelle* par la Sœur Jeanne de la Nativité) et la *Lettre* à M. le curé de Sandillon, 25 avril 1644, au sujet d'une mission (reproduite dans les *Annales des soi-disant Jésuites*, IV, 4-5).

Le P. Sommervogel fait remarquer que plusieurs de ces opuscules ont été insérés, et cela par le P. Huby lui-même, dans d'autres ouvrages du même auteur. Ainsi les opuscules 12, 21, 42 se retrouvent dans le livre des *Motifs d'aimer Dieu* (10). Beaucoup d'autres sont dans le même cas.

D'autres groupements ont été faits dans les éditions subséquentes, sans qu'il soit toujours possible, sauf après vérification sur les textes, d'affirmer l'identité ou la non-identité de la pièce insérée avec l'un ou l'autre des opuscules mentionnés ci-dessus. Ainsi la *Pratique de l'amour de Dieu* a été augmentée de « *Considérations et pratiques* propres pour exciter et augmenter en nous l'estime, l'amour et l'imitation de Notre-Seigneur ». Ces *Considérations et Pratiques* ne sont, autant que j'ai pu le vérifier, que des reproductions ou des extraits de

(1) D'après Sommervogel (t. 4, col. 501, n. 7, cf. t. 9, col. 500), qui les donne sur une copie faite par le P. Watrigant.

(2) Cette série comprend les nos 20-24 de Sommervogel. Elle y est intercalée entre l'opuscule 15 et l'opuscule 16 du catalogue Champion, c'est-à-dire entre le dernier des *cahiers* et la première des *feuilles*.

l'un ou l'autre des opuscules qui viennent d'être indiqués (**6**, **12**, **21**, **39**, **40**, **42**). Ces additions se trouvent dans les éditions de Vannes (s. d.), de Namur (1706), de Bruyères (1777), de Nancy (1734), de Caen (1748), etc.

A ces opuscules il faut joindre ce que l'édition de Caen appelle « les *Règles* et les *Maximes spirituelles* du P. Huby pour sa conduite et celle des personnes de piété qui tendent à une haute perfection ». Ces « *Règles* et *Maximes spirituelles* » ont été publiées à part comme un ouvrage distinct du P. Huby : à Caen en 1748, chez Pyron ; chez Mame, à Tours, en 1854 ; chez Vromant, à Bruxelles, en 1886, etc. On y joint aussi, soit sous le même titre (c'est le cas pour les éditions qui viennent d'être indiquées), soit, sous le titre « Règlement de vie » (c'est le cas pour l'édition Mame, 1851), une autre pièce distincte des *Règles* et des *Maximes spirituelles*.

En y regardant de près, on voit qu'il y a là trois choses distinctes : le *Règlement de vie*, des *Traités spirituels*, tous très courts, des *Maximes spirituelles* (1). L'édition de Caen distingue les *Règles* (ou *Traités*) des *Maximes*, mais confond le *Règlement* et les *Règles* sous la même appellation ; l'édition Mame de 1851 indique à part le *Règlement*, mais ne fait qu'un des *Règles* et des *Maximes* ; celle de 1854 fond les trois pièces sous le titre *Règles et maximes spirituelles*. Les éditions subséquentes ont fait de même. Tel éditeur (Pélion, Dijon, 1866) est allé plus loin encore dans la confusion, en identifiant les *Règles et maximes* avec la *Pratique*, à laquelle elles se trouvaient adjointes. Il met en titre : *Amour de Dieu et de N.-S. Jésus-Christ, ou Règles et maximes*, etc. (2).

Mais que sont donc ces trois pièces, dont l'ensemble tient une place considérable dans l'œuvre spirituelle du P. Huby, et comment se fait-il que, si elles sont de lui, elles ne soient ni citées par le P. Champion dans son catalogue, ni mentionnées par le Mst de la Ma-

(1) Les éditions désignent souvent les *Traités spirituels* sous le titre de *Règles de Perfection*, qui est celui du premier traité.

(2) L'édition de Caen 1748 a pu être l'occasion de cette confusion. Elle porte, en effet : *Pratique de l'amour de Dieu et de N.-S. J.-C.*, contenant les *Règles* et les *Maximes spirituelles*.

Notons que l'éditeur de Caen a publié, soit en même temps, soit à une année de distance, deux volumes distincts, mais en donnant le même titre à l'un et à l'autre : *Pratique de l'amour*, etc. Le premier a 231 p. sans la table ; la permission du roi est du 28 janvier 1746. Il contient, en effet, les différents opuscules recueillis d'ordinaire sous te titre : *Pratique de l'amour*, etc. Le second a 117 p. sans l'*Avertissement* ; il n'y a pas de table ; la permission du roi est du 12 oct. 1747. Il contient le *Règlement de vie*, les *Petits traités* (tous groupés sous le titre : *Règles de perfection*), les *Maximes spirituelles*.

zarine ? On a la clef de cette petite énigme quand on lit la vie du P. Huby par le P. Champion. Celui-ci, en effet, joignit à la vie de son saint ami un recueil de ses maximes spirituelles et de quelques petits traités. Voici ce qu'il dit lui-même : « Comme je suis persuadé que rien ne fait mieux connaître l'esprit des saints que leurs écrits, je joindrai à la vie du P. Huby un recueil de ses maximes et de quelques petits traités spirituels, qu'il fit pour des personnes qu'il conduisait, sans avoir en vue de les donner au public. J'espère que ceux qui ont le vrai goût de la dévotion les recevront avec respect, comme les reliques de l'esprit intérieur de ce saint homme. » *L. c.*, 272.

Les *Traités spirituels* sont au nombre de neuf dont voici les titres : 1° Règles de perfection pour conduire l'âme à l'union divine ; 2° De l'attrait de la grâce ; 3° De l'assiette du cœur ; 4° Le chemin qui conduit au bonheur de cette vie ; 5° Diverses égalités qui comprennent toute la perfection ; 6° Divers excès que la perfection demande ; 7° Avis pour une âme que Dieu met dans les grandes épreuves ; 8° Avis pour une âme que Dieu attire à l'état de simple recueillement et de pur amour.

Les *Maximes* sont distribuées en 15 paragraphes, dont voici les titres d'après Champion : 1° Maximes pour s'établir dans l'humilité. — 2° Sur les tentations. — 3° Sur les souffrances. — 4° Maximes de prudence chrétienne. — 5° De la mortification. — 6° Du dégagement des créatures. — 7° Du recueillement. — 8° De la paix de l'âme. — 9° De la confiance en Dieu. — 10° Du pur amour. — 11° De la résignation à la volonté de Dieu. — 12° Pour s'exciter à la ferveur. — 13. Pour s'exciter à la fidélité. — 14° De la vie intérieure et de la vie extérieure. — 15° De la voie large et de la voie étroite.

Quant au *Règlement de vie*, il est fait avec des extraits des notes personnelles du P. Huby, largement citées par le P. Champion. Tout n'a point été recueilli dans les éditions des œuvres : celle de Caen transcrit fidèlement, mais omet beaucoup de choses ; celle de Paris, 1755, outre qu'elle modifie notablement le texte, omet davantage encore, et ne reproduit guère que des passages non recueillis par l'éditeur de Caen, sans en être d'ailleurs un complément suffisant. L'éditeur de 1755 semble avoir craint de donner au public les formules, résolutions, maximes qui auraient pu étonner ou dépasser la moyenne des lecteurs pieux.

Nous avons fini l'inventaire des écrits connus du P. Huby. Reste à voir dans quelle mesure ils sont accessibles au public et avec quelle fidélité ils nous ont été transmis, pour dégager de cet examen la conclusion pratique en vue de laquelle il a été entrepris.

II. — *Les éditions du P. Huby.*

« Les éditions originales, dit le P. Sommervogel, sont, je le suppose, anonymes et difficiles à trouver ». Le savant bibliographe n'a que trop raison. Même les « livres » du P. Huby, si répandus pourtant, ne se rencontrent guère en première édition. Les « cahiers » et les « feuilles » moins encore. Il n'est pas vraisemblable que les autographes existent.

Les *Maximes* et les *Traités spirituels* ne nous sont accessibles que dans le livre du P. Champion ou les éditions qui en dérivent. Comment celui-ci a-t-il procédé, jusqu'où a-t-il respecté le texte primitif, nous l'ignorons, ou ne pouvons le savoir que par conjecture, en jugeant du cas présent par ce que nous pouvons constater dans des cas analogues.

Il en est de même pour le *Règlement spirituel*, dont parle le P. Champion, et pour les autres notes personnelles citées dans la vie. Il n'y a qu'à les recueillir avec plus de soin et de fidélité que ce n'a été fait jusqu'à présent par les éditeurs. Quant au livre du P. Champion, on le rencontre encore assez fréquemment dans le texte original (1). Plût à Dieu qu'il en fût de même pour les écrits du P. Huby!

L'éditeur de 1755, qui, sans doute, a dû les avoir tous sous la main, signale comme les principaux ouvrages de son auteur, outre les *Méditations sur l'amour de Dieu* : 1) *Motifs d'aimer Dieu pour chaque jour du mois;* 2) *Motifs d'aimer J.-C.;* 3) *La pratique de l'amour divin.* Nous savons par le P. Sommervogel que le livre des *Motifs d'aimer Dieu pour chaque jour*, publié par l'auteur, nous dit Champion, vers la fin de sa vie, est, au moins pour une part, un recueil d'opuscules précédemment imprimés. C'est donc déjà un recueil factice. Un autre recueil factice était destiné à une grande vogue, sous le titre : *Pratique de l'amour de Dieu et de N. S. J. C.* Il contient, outre la *Pratique de l'amour divin*, des *Considérations pour exciter en nous l'amour de N. S. J. C.*, suivies d'*Autres considérations et pratiques très dévotes*, propres à exciter et augmenter en nous l'estime, l'amour et l'imitation de N. S. J. C., sans parler de quelques autres pièces dont nous donnerons plus tard le détail. On remarquera que le P. Champion n'indique pas parmi les « livres » du P. Huby les *Motifs d'aimer Jésus-Christ*. L'opuscule **21**, auquel il donne ce titre, est rangé par lui parmi les « feuilles ». Le livre des *Motifs d'aimer J.-C.* doit donc être aussi un recueil factice, analogue à celui que je viens de signaler sous le titre *Pratique de*

(1) Il a été réédité, en 1886, par le P. Watrigant, qui, je crois, a respecté le texte du P. Champion, mais n'a pas assez pris garde à la correction typographique.

l'amour, etc., et contenant, sans doute, au moins en partie, les mêmes pièces qui, dans ce recueil, ont trait à l'amour de N. S. J. C.

Les pièces originales ont dû paraître toutes à Vannes ; mais de bonne heure on en fit des recueils un peu partout, sous des titres divers, suivant sans doute, au moins le plus souvent, la diversité des pièces ainsi recueillies. Quelques-uns de ces recueils ont paru du vivant même de l'auteur.

Le P. Sommervogel signale deux éditions parisiennes de la *Pratique de l'amour de Dieu*, chez Michallet, en 1672 et en 1679. La *Bibliothèque des Exercices*, formée avec tant de travail par le P. Watrigant et ses dévoués collaborateurs, possède les *Dévotes considérations pour exciter les chrétiens à l'amour de N. S. J. C.*, Lyon, Chize, 1692, qui doit contenir une partie au moins des pièces qui formèrent plus tard le livre des *Motifs d'aimer J.-C.* et qui forment, en partie, celui de la *Pratique*. De ce dernier, je connais une édition de Vannes, s. d., une de Troyes, s. d., une de Nancy, 1734, une de Caen, 1748, qui contiennent à peu près les mêmes pièces et le même texte.

Les *Méditations*, anonymes comme la *Pratique*, parurent en 1690, trois ans avant la mort de l'auteur, à Vannes. Il s'en trouve, sans doute, des exemplaires dans les bibliothèques privées ; mais jusqu'à présent, tous mes efforts pour en saisir la trace ont été vains. La Bibliothèque Nationale possède un exemplaire de la seconde édition, qui parut à Vannes, chez Guillaume Le Sieur, en 1696. Cette édition se donne comme « revue et corrigée ». L'éditeur serait, d'après Sommervogel, le P. Jean de la Piletière. Il explique dans *l'Avertissement* que « les méditations sont les mêmes dans cette édition que dans la première, à la réserve de quelques façons de parler, qu'il a fallu changer parce qu'elles ne sont plus en usage ». On a aussi « été obligé d'ajouter et de retrancher quelque chose, surtout dans les Prières... et dans les Affections ». Mais on a « conservé les pensées de l'auteur, et l'on a eu soin de ne rien omettre de ce qu'a écrit cet admirable serviteur de Dieu ». Ces déclarations ne sont qu'à moitié rassurantes, surtout si l'on songe que des changements qui semblaient peu de chose en ce temps-là, sont souvent importants à nos yeux d'aujourd'hui. En tous cas, elles rendent nécessaire la recherche de l'édition primitive.

Quant aux *Motifs d'aimer Dieu pour chaque jour*, garantis par Champion, et aux *Motifs d'aimer Jésus-Christ*, que l'éditeur de 1755 met parmi les principaux ouvrages du P. Huby, je n'en connais les éditions que par les indications de Sommervogel.

Parmi les autres œuvres, quelques-unes probablement n'ont jamais été rééditées depuis la mort de l'auteur ; d'autres ont été rééditées et incorporées dans des recueils comme ceux dont nous avons dit un mot ou dont nous aurons à parler.

Concluons que les éditions originales du P. Huby, et même les

éditions antérieures à 1755, sont des raretés bibliographiques. Reste à savoir avec quelle fidélité les éditions plus récentes les ont reproduites.

Je n'ai pas pu voir ce que contiennent au juste les éditions Mame et Pélion, ni sur quels textes elles ont été faites; mais on peut dire d'une façon générale que les écrits du P. Huby ne sont guère connus et ne se lisent guère en France, actuellement, que dans des éditions dérivées de celle qui fut publiée à Paris, en 1755, chez Gabriel-Charles Berton, sous le titre *Œuvres spirituelles du P. Vincent Huby, de la Compagnie de Jésus*, revues et corrigées par M. l'abbé *** xxxv-388 p. in-12 (sans compter la table, 11 p. non numérotées, et les deux pages consacrées à l'Approbation et au Privilège). Cette édition (1) a été reproduite, telle quelle, en 1758 (si tant est que l'édition de 1758 n'est pas identiquement la même, avec simple modification de la firme et de la date); reproduite sous la même forme typographique, avec quelques changements minimes, au moins sept ou huit fois dans le cours du dix-huitième siècle; reproduite sous des formes typographiques différentes, mais sans différence notable de texte, dans les éditions du dix-neuvième siècle. C'est par elle et ses dérivées que sont connues en France les *Méditations sur l'amour de Dieu*; c'est surtout grâce à elle que sont encore populaires les œuvres spirituelles du P. Huby. Il vaut donc la peine de nous y arrêter quelque temps.

(*A suivre*).

Paris. Jean V. BAINVEL.

(1) Le P. Sommervogel dit que celle de 1765 a été faite par le P. Baudrand ; il se demande si les éditions subséquentes ont reproduit celle de l'abbé *** ou celles de Baudrand. La question n'a pas d'objet ; elles ne diffèrent l'une et l'autre que par des détails typographiques de minime importance.

COMPTES RENDUS

Right Rev. Cuthbert Butler, abbot of Downside. — *Benedictine monachism, studies in Benedictine life and rule*, London, Longmans Green and C°, 1919, 8°, VIII-387 p.

Dom Butler dans sa Préface, après avoir rappelé le grand nombre de commentaires qu'a inspirés la Règle de saint Benoît, s'étonne qu'il n'existe pas d'exposition historique et méthodique de la vie bénédictine et de ses principes. Son dessein est donc d'en étudier la philosophie et l'évolution surtout dans leurs rapports avec la spiritualité, l'ascétisme et la mystique.

Que le savant abbé soit qualifié pour aborder ce travail, aucun de ceux qui le connaissent n'en pourra douter. Lui-même a jugé à propos de nous rappeler dans sa préface qu'il a mené la vie bénédictine pendant plus de quarante ans, s'efforçant de se conduire d'après les principes de saint Benoît ; qu'il a été pendant douze ans abbé d'un grand monastère bénédictin ; que son étude de prédilection a été l'histoire monastique et le texte de la Règle ; qu'il a visité tous les grands monastères bénédictins de Suisse, de France, des bords du Rhin, de Bavière, d'Autriche, de Hongrie, de Belgique. Nous pouvons ajouter qu'il est l'auteur d'un savant ouvrage sur l'orient monastique, qui nous a fixés de façon définitive sur la valeur et l'authenticité de l'histoire Lausiaque (1), qu'il a écrit dans l'*Encyclopaedia Britannica*, et dans la *Cambridge Medieval History*, des articles de grande importance sur l'histoire monastique. Enfin ceux qui sont au courant de l'histoire intime de la Congrégation à laquelle appartient Dom Butler, ont lu ses mémoires, non livrés au public, sur divers points de l'histoire et de l'observance de la congrégation bénédictine anglaise.

Sa prétention n'est donc pas vaine et l'œuvre qu'il nous a donnée

(1) *The Lausiac History of Palladius, a critical discussion together with notes on early Egyptian Monachism*, dans les *Texts and Studies* de Cambridge, Cambridge 1898, 2 vol. in-8°. Citons aussi son édition critique de la Règle, *Sancti Benedicti Regula Monachorum*, Frib. Brisgoviae, 1912.

mérite toute l'attention des lecteurs sérieux. Je ne résumerai pas ici ce livre. L'histoire du monachisme avant saint Benoît, la vie de ce saint, sa conception de la vie monastique, ses idées sur l'ascétisme, sur la vie spirituelle, sur la prière, sur la vie contemplative, sur les vœux, notamment sur la pauvreté, dans sa règle ; l'étude du texte de cette règle, de son histoire à travers les siècles, de son influence, du gouvernement et de l'organisation bénédictine, les travaux des bénédictins, la vie bénédictine au vingtième siècle, tels sont les sujets abordés dans son ouvrage. On appréciera à ce simple énoncé la variété et l'intérêt de ces différentes études. Il sera plus difficile de voir le lien qui unit les chapitres les uns aux autres ; la lecture de l'ouvrage ne nous le fera pas saisir plus clairement (1). Ce n'est pas une thèse d'ensemble ou une histoire suivie, ce sont des essais juxtaposés, comme il est dit dans la Préface, et qui se rapportent à un thème général.

Nous nous hâterons de dire, avant de faire aucune critique, que tous ces sujets sont traités avec application et compétence. L'auteur est d'une sincérité parfaite ; il aborde hardiment les questions les plus brûlantes, l'établissement du Primat, la discussion sur la vie contemplative chez les Bénédictins, le relâchement dans certaines congrégations, ou les fausses interprétations de la règle. Dans une récente querelle au *Tablet* il avouait son incompétence sur les questions purement théologiques. Cette franchise suffirait à nous rendre l'auteur sympathique et à nous donner confiance. Il est si rare de savoir avouer qu'on se sait pas ! Aussi quand il affirme nous pouvons croire qu'il ne le fait qu'à bon escient et lui faire crédit. Son impartialité n'est pas moins louable.

Nous laisserons de côté dans cette revue, toute une série de chapitres qui sont plutôt du domaine de l'érudition, le texte de la Règle, son authenticité, le sens des mots *stabilitas conversio morum*, l'histoire du vasistas, l'horaire de saint Benoît, les études sur l'histoire des Bénédictins et notamment des Bénédictins anglais. Ce sont peut-être les meilleures pages du livre, celles où s'accuse le mieux la maîtrise de l'auteur, mais il nous paraît plus intéressant dans une revue du genre de la *Revue de Mystique*, de discuter les idées de Dom Butler sur la vie spirituelle, sur l'ascétisme et sur la contemplation.

Comme, au su de tous, la règle bénédictine ne renferme pas d'exposé méthodique sur ces questions, l'auteur pense que nous devons chercher l'idée de saint Benoît dans trois auteurs : Cassien, saint Grégoire I et saint Bernard. Dom Butler aurait pu remarquer cependant que si saint Benoît se sert souvent de Cassien, il ne le

(1) Malgré les essais de plan tracés en divers endroits, notamment p. 35, p. 160, p. 184, p. 216.

reconnait pas pour son maître et que si le premier a été accusé de semi-pelagianisme, saint Benoît, sur ce point au moins, se sépare nettement de lui. Saint Grégoire peut bien être considéré comme un disciple de saint Benoît; la question de ses liens avec l'ordre bénédictin est assez généralement résolue aujourd'hui dans le sens affirmatif(1). Ses ouvrages, surtout ses *Moralia*, contiennent des chapitres précieux sur la vie spirituelle, la vie contemplative et la prière. Saint Bernard fut cistercien, mais Dom Butler pense qu'il reste par son enseignement dans la tradition bénédictine. Encore eut-il été bon de remarquer qu'il s'écarte sur certains points importants de ce que nous considérons comme l'esprit bénédictin, témoin ses controverses avec Cluny et Pierre le Vénérable. Mais nous ne ne saurions assez nous étonner que Dom Butler écarte, d'un revers de main, sainte Hildegarde, sainte Gertrude, sainte Mechtilde, comme ne représentant pas pour lui la vraie tradition bénédictine. Saint Benoît d'Aniane et Cluny ne sont pas mieux traités. Quant à saint Anselme, dont l'importance est si grande comme théologien et maître de la vie spirituelle, il n'est même pas nommé. C'est pousser un peu loin l'esprit de simplification ou de désintéressement à l'égard des gloires de son ordre.

Quoi qu'il en soit, la trilogie Cassien, saint Grégoire, saint Bernard, représente assez bien les traits principaux de la spiritualité bénédictine : Lutte contre les vices par l'ascétisme, esprit de prière, surtout office divin, recueillement par la retraite et la séparation d'avec le monde. Dom Butler a très bien vu qu'au fond la vie bénédictine n'est pas autre chose que la vie évangélique dans la pratique de ses préceptes et de ses conseils. La simplicité de cette conception n'a pas encore été compliquée par les distinctions et les précisions de la scolastique.

De cette étude Dom Butler conclut dans son chapitre VIIIe, qu'il considère comme le plus important de tout son livre, que la vie bénédictine est une vie contemplative, pourvu qu'on entende ce mot au sens large que lui donne saint Grégoire, c'est-à-dire une vie qui admet le travail manuel, le travail intellectuel et même, dans une certaine mesure, le ministère des âmes. Il se trouve ici en face de deux adversaires, certains de ses confrères qui prétendent garder l'essentiel de la vie bénédictine tout en desservant des paroisses, comme curés et vicaires, et d'autres congrégations qui rejettent et condamnent à peu près complètement toute espèce de ministère pour le moine. Il cherche une *via media* ; il veut que le moine vive en communauté,

(1) Dom Butler ne semble pas connaître l'ouvrage d'un de ses confrères Dom L. Lévêque, *Saint Grégoire le Grand et l'Ordre bénédictin*, Paris, 1909, où quelques-unes des questions du *Benedictine Monachism* sont abordées.

qu'il assiste aux offices du chœur, mais il admet et même recommande comme ministère éminemment bénédictin, l'enseignement dans les collèges.

Sur un autre point, celui de l'ascétisme bénédictin, Dom Butler rencontre deux interprétations de la règle bénédictine, celle des cisterciens, des trappistes et en général de tous les réformateurs bénédictins depuis le onzième siècle, et celle de certaines congrégations bénédictines contemporaines. Il prend nettement parti contre les rigoristes. Mais tout en admettant qu'il a raison sur un certain nombre de points, il nous semble que sur d'autres au contraire, il est dans l'erreur. La règle bénédictine est un document fort complexe, écrit au sixième siècle, qu'on ne pourrait interpréter en toute sécurité qu'à la condition de connaître à fond l'état des différents monastères avant saint Benoît et de son temps, et surtout les conditions de la vie chrétienne au sixième siècle. Or toutes ces questions sont encore obscures pour nous. Il ne faut donc pas trop s'étonner de la diversité des commentaires qui tous prétendent donner le vrai sens de saint Benoît, depuis les outrances de l'abbé de Rancé, jusqu'aux indulgents tempéraments de Dom Mège.

Dom Butler s'appuie sur quelques passages de la règle (1) pour dire que la vie bénédictine telle que saint Benoît l'a instituée, était plus aisée que celle des solitaires de la Thébaïde. Il ajoute que cette vie n'était même pour l'époque, ni bien rude, ni bien austère, et qu'en somme malgré toutes les mitigations apportées encore à la règle par les congrégations modernes, il y a plus d'écart entre la vie d'un bénédictin et celle d'un chrétien ordinaire qu'il n'y en avait au temps de saint Benoît. Que la vie d'un disciple de saint Benoît fût plus facile que celle des anachorètes de la Thébaïde, je crois que tout le monde l'accorde. Encore ne faut-il pas juger des austérités monastiques par certaines mortifications extraordinaires qui furent d'autant plus remarquées qu'elles frappaient davantage les imaginations comme de véritables tours d'acrobatie dans l'ascétisme. Il y avait parfois entre solitaires un assaut dans les pratiques de la pénitence, et une sorte de lutte ou de rivalité dans laquelle la vanité avait souvent sa part, et que blâmaient du reste tous les bons esprits du temps (2). Mais beaucoup de moines vivaient d'une vie moins rigoureuse; on en trouve quelques exemples dans Cassien lui-même, qui pourtant veut nous étonner par le récit des merveilles de l'ascétisme oriental, mais surtout dans les

(1) Le principal est celui-ci : *in qua institutione nihil asperum, nihil grave nos constituros speramus* (prologue). Les autres sont surtout tirés des chapitres *de mensura potus*, *de mensura cibi*, *quomodo dormiant monachi.*

(2) C'est ce point de vue qui paraît avoir surtout frappé le P. Thurston dans son article du *Month*, nov. 1919, p. 430 suiv.

récits d'Etheria qui visita tous ces monastères d'orient vers la même époque.

Sans aucun doute il faut retenir tous les textes de saint Benoît cités par Dom Butler, et savoir en user contre tous ceux qui ne veulent pas reconnaître dans la règle, la discrétion, la modération, il faut même dire, la commisération et l'indulgence du patriarche des moines d'occident (1). Mais je me permettrai de remarquer que, selon moi, ces textes, Dom Butler ne leur donne pas leur véritable sens (2).

Saint Benoît a voulu instituer une vie accessible à tous, d'où les excès d'austérité et de mortification n'excluent pas les santés délicates et même les volontés débiles, *nihil asperum, nihil grave*. Il ne s'adresse pas uniquement aux âmes d'élite, mais à tous les hommes de bonne volonté. Mais il ne faut pas oublier de citer ici ce texte qui doit être considéré comme essentiel et auquel on s'étonne de ne trouver qu'une allusion rapide dans Dom Butler, c'est celui dans lequel saint Benoît s'adresse à l'abbé en ces termes : *Haec ergo aliaque testimonia discretionis matris virtutis, sumens sic omnia temperet*, UT SIT QUOD ET FORTES CUPIANT, ET INFIRMI NON REFUGIANT (ch. LXIV). Et ce précepte revient dans la règle sous diverses formes. Oui, saint Benoît, permet aux moines l'usage du vin, parce que, dit-il avec bonhomie, *licet legamus vinum omnino monachorum non esse, sed quia nostris temporibus id monachis persuaderi non potest, saltem vel hoc consentiamus, ut non usque ad satietatem bibamus, sed parcius* (ch. XL). Il n'en est pas moins vrai qu'il conseille dans le même chapitre de s'en abstenir tout à fait. Raisonnement analogue pour le carême (ch. XLIX), pour le nombre relativement restreint des psaumes à réciter chaque jour (ch. XVIII), et pour d'autres observances.

Tous ces textes prouvent que si saint Benoît tient un large compte de la faiblesse humaine, il entend bien ne donner qu'un *minimum*, et il exhorte ses moines à faire davantage. Sa règle, dit-il dans son dernier chapitre, n'est qu'un petit commencement, mais il faut tendre à de plus hauts sommets (ch. LXXIII).

Encore est il bon de remarquer que ces observances que saint

(1) Je ne donnerai comme preuve, mais c'est une preuve frappante, que le chapitre XXIX, non rappelé par Dom Butler, où saint Benoît prescrit de recevoir à résipiscence dans le monastère le moine qui en a été chassé ou qui s'en est échappé, et cela jusqu'à trois fois ! Nous sommes loin des règlements d'aujourd'hui !

(2) On ne pourra s'empêcher de sourire en lisant le passage où l'auteur prend la défense de l'usage du cigare et de la pipe dans certains monastères, sous prétexte que saint Benoît aurait sans doute appliqué au tabac, s'il eût été inventé de son temps, le même traitement qu'à l'usage du vin. Pourquoi pas alors le *whisky and soda* si chers aux habitudes anglaises ?

Benoît dans son humilité et au souvenir des effrayantes mortifications des moines d'orient, appelle un petit commencement de vie honnête et régulière, ne ressemblent que de bien loin à ce qu'on appelle, en Angleterre, une vie « confortable ». Rappelons pour mémoire l'heure du premier et souvent unique repas, à midi depuis Pâques jusqu'en septembre, à trois heures de l'après-midi depuis le milieu de septembre jusqu'au carême, et vers six heures du soir durant la sainte quarantaine, et cela pour des hommes levés d'ordinaire à deux heures du matin ; le silence perpétuel ; l'absence de récréation ; l'abstinence complète de viande ; le travail manuel plusieurs heures par jour ; l'office de cuisinier obligatoire pour tous à tour de rôle ; l'assistance au chœur ; la claustration à peu près absolue ; la suppression des bains sauf quelques exceptions prévues ; ces pratiques ne paraissent guère moins rigoureuses que celles des ordres les plus sévères du vingtième siècle. On nous dit qu'à certains solitaires d'Egypte cette vie eût paru relâchée. C'est possible. On ajoute que pour des Goths ou pour des paysans de la Calabre toutes ces prescriptions devaient sembler faciles. J'avoue que j'ai des doutes sur ce dernier point et je ne pense pas que les uns ou les autres aient jamais confié à personne leurs impressions. En outre il n'y avait pas parmi les recrues de saint Benoît que des barbares ou des paysans. Il y avait, la règle même en fait foi, des fils de nobles, des clercs et des prêtres, des hommes d'une éducation distinguée (1).

On ajoute que la discipline en général était beaucoup plus sévère au sixième siècle pour tous les fidèles, et que partant, ce qui est de nature à effrayer aujourd'hui notre délicatesse, ne paraissait pas bien sévère au sixième siècle. Mais que savons-nous au juste de l'état de la discipline à cette époque et de la façon dont elle était observée par les chrétiens? En tous cas ce serait une pauvre justification des adoucissements consentis par certaines règles modernes, de dire que malgré tout, il y a plus de différence encore aujourd'hui entre la vie des moines et celle des laïques qu'il n'y en avait au temps de saint Benoît. Tout le monde admet que depuis le dix-neuvième siècle, sauf d'honorables exceptions, il y a dans les mœurs chrétiennes un relâchement général, notamment pour le jeûne et les mortifications qui sont devenus à peu près lettre morte dans certains pays. Ce n'est assurément pas la norme d'après laquelle se doit établir le niveau de la vie monastique.

Il est une autre remarque que j'aurais voulu trouver dans le livre de Dom Butler, et qui me paraît essentielle pour l'intelligence de l'esprit bénédictin. Saint Benoît qui, dans les questions de discipline,

(1) C'est ce que fait ressortir Dom Chapman dans un article intéressant, *The Downside Review*, oct. 1919, p. 80 sq.

admet les tempéraments que nous avons signalés, exige dans la pratique des vertus monastiques le maximum de perfection. Je ne pourrais, sans dépasser de beaucoup les limites fixées à ce compte rendu, songer à développer ce point ; il faudrait citer largement les passages des chapitres sur l'humilité, sur la pauvreté, surtout sur l'obéissance. Mais aucun de ceux qui prendront la peine de les lire, ne pourra, pensons-nous, nier qu'il est impossible d'exiger plus de la nature humaine, et qu'il n'est pas de Pères du désert, même parmi les plus sévères, qui eussent demandé à leurs disciples l'exercice d'une vertu plus parfaite. Or la pratique de ces vertus fait aussi partie de l'ascétisme et la lecture de ces chapitres de saint Benoît me semble donner une impression bien différente de celle du chapitre IV du *Benedictine Monachism*.

Ces divergences d'appréciation et ces critiques ne doivent pas donner le change. Plusieurs des chapitres de ce livre, je l'ai dit, sont excellents et de grande valeur. L'essai de Dom Butler est, dans l'ensemble, du plus haut intérêt. Il aura eu surtout le mérite de porter l'attention sur la vie bénédictine et de soulever bien des problèmes ; nul ne s'étonnera qu'il ne les ait pas tous résolus. Il est peu de ces chapitres qui ne méritent d'être repris en détail et de devenir l'objet d'une étude de longue haleine. Je suis convaincu que les généralisations de l'auteur se trouveront d'ordinaire justifiées. Que si, sur certains points, les recherches aboutissent à des solutions différentes, le savant et vénérable abbé de Downside qui ne cherche que la vérité, sera le premier à s'en féliciter, le premier aussi, avec sa grande bonne foi, à les adopter (1).

Farnborough. Fernand CABROL.

Franciscus Naval, M. F. M. — *Theologiae asceticae et mysticae cursus, ad usum Seminariorum, Institutorum religiosorum clericorum, necnon moderatorum animarum, versio latina iuxta 2am edit. hispan. a R. P. Ios. Fernandez, ab auctore recognita et approbata.* Rome-Turin, Marietti, 1920, 12°, 412 p., 7 fr. 50.

En publiant une traduction latine de son traité espagnol de théologie ascétique et mystique, le R. P. Naval a voulu mettre un manuel d'enseignement, commode, précis et complet, à la disposition des

(1) Relevons quelques erreurs ou omissions de détail à corriger dans une seconde édition que l'on m'annonce prochaine : *Bedexlung* au lieu de *Bedeutung*, p. 160 et ailleurs ; p. 347 *de Lisle* pour *Delisle ; Saint*

professeurs qui de divers côtés, dans les séminaires et scolasticats, sont chargés d'initier les jeunes clercs à cette science.

Le succès qu'a eu déjà cet ouvrage est mérité : malgré son étendue restreinte, il aborde toutes les questions qui rentrent dans le domaine de la spiritualité ; il les traite avec précision, sans longueurs et sans digressions inutiles ; la doctrine est sage, résumant bien l'enseignement commun des maîtres de la vie intérieure ; sans étalage d'érudition inutile, chaque paragraphe est accompagné de références bien choisies, assez nombreuses, permettant d'entreprendre immédiatement une étude plus approfondie de la question et fournissant un choix excellent de lectures pour compléter l'enseignement du cours et du manuel. Ce choix n'a rien d'exclusif et emprunte aux diverses écoles de spiritualité. On regrettera cependant quelques omissions : écrivant d'abord pour des lecteurs qui ont le bonheur d'avoir comme langue maternelle celle de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, l'auteur cite par-dessus tout ces incomparables maîtres ; et il a raison. Mais les mystiques allemands et flamands du bas Moyen-Age, Tauler, Suso, Ruysbroeck, de même que l'école française du dix-septième siècle, d'autres encore, auraient mérité une plus large place. Du reste la part faite à l'histoire de la spiritualité est bien réduite dans le traité du P. Naval et on y relèvera quelques omissions et inexactitudes regrettables, p. 17 sur les écrits dionysiens ; au même endroit l'omission de saint Augustin ne s'explique pas dans une énumération, si courte soit-elle, des Pères qui ont traité de la vie spirituelle. Ailleurs, p. 90, n. 63, c'est beaucoup s'avancer que de dire qu'il n'y a eu avant le seizième siècle, ni méthode de méditation, ni temps fixe consacré dans les ordres religieux à l'oraison mentale ; l'auteur n'a pu connaître la belle étude du P. Watrigant sur *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au quinzième siècle* (Enghien, 1919) (1), mais les recherches sur les écrits franciscains, sur les Frères de la Vie Commune et sur les sources des Exercices de S. Ignace ont depuis longtemps mis en lumière des méthodes bien antérieures au seizième siècle.

Vanne pour *Sainte Vannes*, *Mausi* pour *Mansi* ; p. 337, citer l'ouvrage de Dom Serrant, *L'Abbé de Rancé et Bossuet*, Paris 1903. Je crois aussi que Dom Butler trouverait d'utiles considérations dans l'ouvrage anonyme, mais d'inspiration si bénédictine : *La vie spirituelle et l'oraison d'après la Sainte Ecriture et la tradition monastique*, Paris, 1899. Les critiques exagérées de G. G. Coulton, dans *Hibbert Journal*, janvier 1920, sont relevées dans la *Catholic Gazette* de mars 1920.

(1) p. 17, Louis Barbo (1443) espère que grâce aux enseignements qu'il donne aux moines de la Congrégation bénédictine de Sainte-Justine « illa hora que data est vobis ad orandum, erit sine fastidio, imo delectabilis... » Pour mieux faire, ils devront se séparer un peu, ne pas prier à haute voix, etc.

On discutera sans doute l'ordre suivi par l'auteur dans l'exposition des matières qu'il traite. Après quelques pages d'introduction il consacre une première partie à ce qu'il appelle *Mystique générale* (c. à d., notions fondamentales, suivies d'un chapitre sur la *Direction* et d'un autre sur les moyens généraux de perfection : désirs, prières, mortifications, lectures, examens, sacrements, dévotions, règlement de vie...). La seconde partie traite de l'*Ascétique*, selon les trois voies classiques, purgative, illuminative et unitive. Vient ensuite la *Mystique* proprement dite (contemplation infuse dans ses deux formes confuse et distincte). Enfin une quatrième partie est consacrée au *Discernement des Esprits*. Quiconque aura essayé lui même de bâtir un plan d'études spirituelles à la fois ordonné et complet, n'omettant rien et groupant les questions suivant leur contenu *réel* et leur ordre le plus *naturel* (je ne dis pas le plus *logique*), quiconque aura tenté ce difficile travail ne se résoudra pas sans hésitation à critiquer le plan suivi par le P. Naval. J'avouerai cependant que tout ne m'y paraît pas également heureux : l'idée de consacrer une section à étudier les purifications passives ascétiques est excellente ; il y a avantage aussi à exposer séparément et en tête du traité ce qui est commun à toute forme de la vie spirituelle, ascétique ou mystique. Mais le mot de *mystique générale* me paraît mal choisi et risque d'être une source de confusion lorsqu'on continue à réserver celui de *mystique proprement dite* à l'étude de l'oraison de quiétude et des formes plus élevées de contemplation infuse. Je préférerais, par exemple, « spiritualité générale ». Il vaudrait mieux aussi, je crois, remplacer certains paragraphes par un simple renvoi et ne traiter qu'une fois, à un seul endroit, chaque sujet : il est question de la mortification et des pénitences par exemple, n° 50 et n° 102, des aridités n° 68 et n° 142, de la contemplation acquise n° 58, n° 66 et n° 186 ; de la prière en général et de la prière vocale n° 45-49, puis des exercices de pénitence n° 50-53, de la lecture spirituelle n° 54-57 ; puis on revient à la prière mentale n° 58-69. Pour un livre d'étude et d'enseignemeni le groupement des questions n'est pas une chose indifférente, ni même secondaire.

De cette insuffisance de méthode est à rapprocher le manque de cohérence entre certaines doctrines prises à des auteurs différents et qui, faute d'élaboration, ne s'harmonisent pas complètement. On peut dire (n° 206) que l'homme devient *ascète* par l'infusion des vertus théologales et morales et *mystique* par celle des dons du Saint Esprit, avec les auteurs qui englobent dans la mystique toute la vie intérieure : mais si, comme le fait l'auteur à cet endroit, on réserve cette appellation de mystique à la contemplation infuse proprement dite, il faudrait en conclure que, toute âme en état de grâce ayant ces dons du Saint-Esprit, elle est mystique, au sens fort du mot, ou du moins (cf. p. 279) qu'il y a un degré d'accroissement des dons du Saint-

Esprit où elle le devient nécessairement, ce qui ne cadre plus avec la doctrine du n° 219 sur la nécessité de la contemplation infuse.

Celle-ci, d'après l'auteur, n'est pas moralement nécessaire à la sainteté, bien que, *en fait*, dans l'ordre actuel de la Providence, elle soit accordée aux âmes vraiment saintes. « Comme il n'est pas nécessaire pour arriver à la perfection de pratiquer l'état religieux (qui est cependant appelé état de perfection). de même, parlant en général, il ne sera pas nécessaire d'atteindre l'état mystique : Dieu appelle selon sa volonté chacun à tel ou tel état. » Certains trouveront, je crois, que ces paroles et cette comparaison surtout vont fort loin. Sans discuter ici à fond cette grave question, je noterai cependant que l'argument principal donné par l'auteur, et employé du reste par beaucoup d'autres, ne paraît nullement décisif. Il dit en substance p. 293-294 : si la contemplation infuse était nécessaire pour arriver à la sainteté, Dieu qui nous ordonne de tendre à cette sainteté et de la désirer, serait tenu de nous donner la contemplation que nous mériterions *ex æquo seu de condigno*. Or, les mystiques tiennent tous que Dieu accorde la contemplation *cui vult et quando vult*, et ils parlent autrement de la grâce nécessaire pour chaque acte de vertu (et donc pour la sainteté) laquelle n'est refusée à personne. Il y a là une confusion, semble t-il : la tradition catholique nous enseigne que la grâce suffisante est donnée à tout homme pour éviter le péché et résister à la tentation : les jansénistes furent condamnés pour avoir dit le contraire. Doit-on aller plus loin et dire : non seulement Dieu donne à tous les grâces nécessaires pour pouvoir éviter le péché, mais il donne aussi à tous les grâces nécessaires et moralement suffisantes (au moins indirectement) pour arriver à la perfection et à la sainteté ? En d'autres termes, le fait que peu d'âmes parviennent à la perfection commune, et encore moins à la haute sainteté, vient-il uniquement de ce que peu correspondent à des grâces offertes à tous, ou bien vient-il à la fois et de ce manque de correspondance chez plusieurs, et aussi du fait que Dieu n'offre pas à tous, pas même à tous les chrétiens, ces grâces plus abondantes et plus spéciales sans lesquelles il est moralement impossible à une âme de s'élever à la perfection ? On peut faire valoir des arguments et même citer des autorités dans les deux sens : ni les uns ni les autres ne me paraissent assez clairs pour qu'on puisse poser comme un principe certain que *tous* les chrétiens ont pratiquement, s'ils le veulent, le moyen d'arriver à la haute sainteté. Alors même donc que la contemplation infuse serait moralement nécessaire pour la haute sainteté, il pourrait donc rester vrai que Dieu l'accorde seulement *cui vult et quando vult*.

Ceci touche à un autre point que le P. Naval me permettra encore de discuter : n° 12 il parle de l'*obligatio perfectionem curandi* et note que c'est une erreur commune de croire que seuls les évêques et les

religieux sont *tenus* à la perfection. Les textes qu'il mentionne et les raisons qu'il donne montrent bien que la perfection chrétienne est proposée à tous, que tous sont *invités* à y tendre, chacun dans l'état de vie qu'il a embrassé; c'est ce que dit fort bien Bona dans le passage cité, et c'est ce qui est hors de doute. Mais autre chose est d'être *invité* à la perfection, autre chose est d'être *tenu*, *obligé* d'y tendre. Il ne s'agit évidemment pas ici de cette perfection minimum qui consiste à poser les actes de charité et des autres vertus, requis sous peine de péché mortel ou véniel, et qui s'impose également à tous; il s'agit de la perfection de charité qui va au-delà de ce minimum. Et là, il reste vrai que ces actes plus parfaits sont proposés à la bonne volonté de tous, que certains, les religieux par exemple ou les prêtres, en acceptant un état de vie particulier, *s'obligent* à employer certains moyens surérogatoires qui les pousseront vers cette perfection, à pratiquer les actes plus hauts de charité qui sont requis pour l'accomplissement des devoirs d'état qu'ils assument, mais il y a confusion à parler *pour tous les chrétiens* d'une *obligation* de tendre à la perfection entendue ainsi au sens propre. *Proposer* n'est pas *imposer*; et les conseils ne sont pas des préceptes.

On notera encore le même manque de cohérence entre des éléments divers à propos de la définition de la contemplation infuse. Le P. Naval la caractérise ainsi : *Cognitio intuitiva et experimentalis Dei vel divinorum, licet abstractiva, cum intensissimo amore divinae bonitatis, modo aperte supernaturali obtenta, vi superiorum donorum Spiritus Sancti* (n° 202). J'avoue ne pas arriver à unir ces différents traits dans une conception un peu nette : je comprends qu'on conçoive la contemplation comme une connaissance intuitive et expérimentale de Dieu, du même ordre donc que la vision béatifique, mais en différant parce que l'acte de connaissance ainsi produit immédiatement par Dieu dans l'intelligence humaine reste un acte de connaissance confuse et obscure. Je comprends aussi qu'on préfère la concevoir comme un acte dans lequel nous avons une intuition encore, mais seulement des dons et des opérations surnaturelles de Dieu en nous, par une conscience immédiate que nous prenons de la supernaturalité de nos actes, supernaturalité que, hors des états mystiques, nous pouvons conjecturer, mais non expérimenter. Je comprends encore qu'on puisse concevoir les grâces mystiques comme supposant seulement, au moins en dehors de leurs formes les plus hautes, les « espèces intelligibles que l'intelligence a formées à l'aide de l'imagination par son opération naturelle » (p. 276) et que viennent *illuminer* les dons du Saint-Esprit: et dans ce cas on peut ajouter que la vraie caractéristique de l'état mystique serait dans l'infusion d'un acte d'amour de Dieu, d'une intensité et d'une profondeur sans proportion avec ces lumières, cette disproportion étant précisément le signe manifeste

d'une action extraordinaire de Dieu sur l'âme. Mais il me semble que, si dans les deux premiers cas, on peut et doit parler de connaissance *intuitive*, on ne peut ajouter *abstractive*; et dans le troisième, au contraire, s'il est vrai que la connaissance reste *abstractive*, on peut bien ajouter qu'elle est aussi expérimentale, c'est-à-dire appuyée, confirmée par l'expérience intérieure d'un amour extraordinaire, mais il ne saurait être question d'intuition.

Je suis convaincu que le manuel du P. Naval aura une large diffusion et il la mérite tant par ses précieuses qualités que par le souci qu'il a eu de faire vraiment un livre d'étude : c'est pour cela que je l'ai lu avec grand intérêt et que je me suis permi de discuter librement et longuement certains points de sa méthode et de sa doctrine.

Toulouse Joseph de Guibert, S. J.

Dom Columba Marmion, abbé de Maredsous. — *Le Christ vie de l'âme* (1re éd. 1918), 7e édition, 1919, 8°, XVI-620 p. Maredsous et Paris, Desclée, 6 fr. 50.

Le Christ dans ses Mystères.— (3e éd.) 1919, 8° XII-612 p. Maredsous, 6 fr. 50.

Le Révérendissime Père abbé de Maredsous vient de publier deux volumes : *le Christ vie de l'âme*, *le Christ dans ses Mystères*, et il nous en promet un troisième : *le Christ idéal du Moine, Conférences... sur la vie religieuse et monastique.* Ces volumes reproduisent des instructions du Révérendissime Père sur la vie spirituelle, faites depuis plusieurs années à des auditoires divers. Mais, par une méthode excellente qui ne saurait être trop recommandée à l'imitation des éditeurs de Conférences, le collaborateur qui a aidé Dom Marmion dans son travail, n'a pas reproduit les siennes telles quelles. Tout en conservant la manière propre, très personnelle, de l'auteur et le ton plus direct de ses entretiens, il s'est imposé le travail de réunir, de coordonner les notes qu'il avait à publier, de façon à en faire véritablement *un livre :* et il y a très bien réussi. Le premier volume surtout forme, à lui seul déjà, mieux, complété par le second (et bientôt, nous l'espérons, par le troisième), un vrai traité de vie spirituelle, clairement ordonné et dont un index et des tables très commodes achèvent de faciliter l'usage.

Rien d'étonnant dès lors à ce que cet ouvrage ait eu le plus vif succès (sept éditions en moins de deux ans pour le premier volume) : mais ce succès tient à des causes plus profondes. Et de là vient l'intérêt et l'importance de ce beau travail.

Ce n'est pas que le regard y soit attiré d'emblée par des pensées

ou des aperçus nouveaux : faire de la personne de Jésus-Christ le centre de toute la doctrine spirituelle, c'est ce qu'avait déjà fait, entre bien d'autres le P. Saint-Jure dans son grand traité de *la Connaissance et de l'amour de Jésus-Christ.* « Le Christ n'est pas un des moyens de notre vie spirituelle : il est *toute* notre vie spirituelle... La vie spirituelle consiste surtout à contempler le Christ pour reproduire en nous son état de Fils de Dieu et ses vertus (*Vie de l'âme*, p. 94)... Les Mystères de Jésus ont ceci de caractéristique qu'ils sont autant que les siens les nôtres... Le contact surnaturel... avec les états du Christ... » (*Mystères*, p. 13, 35). Ces formules souvent employées, rappellent à la fois les mots que S. Ignace fait continuellement répéter : « mas conocer el Verbo encarnado, para mas le servir y seguir », et surtout les expressions caractéristiques de Bérulle et de ses disciples.

La note la plus propre de ce livre paraît bien être cette « continuité de la pensée » et cette « simplification » que le Cardinal Mercier signale dans sa préface et qui ont leur source dans un double souci : faire saillir les grandes lignes et les principes profonds de la vie spirituelle et les articuler fortement aux points centraux du dogme catholique ; et pour cela s'inspirer par-dessus tout de l'Ecriture, de la prière officielle et de l'enseignement de l'Eglise. Ainsi formulé, ce programme paraîtra bien banal : sa réalisation par Dom Marmion ne l'est pas du tout.

Chez lui le dogme est en plein relief : la tentation peut être grande parfois de faire large place dans la doctrine spirituelle aux à-côté du dogme, pensées belles, pieuses, émouvantes, mais encore un peu en marge des grandes vérités enseignées par l'Eglise, ou bien vues systématiques, théories d'école, hardies, profondes, éclairant et synthétisant de larges ensembles, mais liées à des conceptions particulières. Ici, quelles que soient les idées personnelles du lecteur, il se sentira toujours en pleine harmonie de pensées avec son guide ; il aura la sensation bienfaisante du contact constant avec la pensée *catholique* de l'Eglise, à la fois bien entière et bien pure : un exemple entre bien d'autres, la manière dont est développée la doctrine des dons du Saint-Esprit (p. 170 et suiv.).

Remarquable aussi est le soin de faire entrer dans la vie spirituelle *tout* le dogme : qu'on lise, par exemple, les conférences sur le pouvoir sanctificateur de la foi en Jésus-Christ, sur le rôle de l'Eglise visible dans notre vie spirituelle, sur le Baptême sacrement d'adoption et d'initiation, et sur la vie spirituelle développement continu de notre mort et de notre vie avec le Christ dans ce sacrement : on trouvera là pour la piété chrétienne des sources vives souvent oubliées.

Du reste Dom Marmion a été tout naturellement ramené vers ces

fécondes pensées par sa méthode et la place qu'il donne à la Sainte-Ecriture dans sa doctrine : dans S. Paul en particulier il a pris toutes les grandes idées qui dominent sa doctrine. Je dis *idées* : trop facilement en effet, les ouvrages de spiritualité se contentent pour utiliser l'Ecriture de prendre des textes isolés auxquels ils rattachent leurs idées personnelles, au lieu de travailler à pénétrer un développement, une doctrine entière de S. Jean ou de S. Paul; on met au premier plan une simple remarque incidente, un mot jeté en passant, mais qui amorce facilement un exposé des idées qui nous sont familières aujourd'hui, au lieu de placer dans tout leur jour les idées qui étaient le centre et le soutien des Apôtres. A lire Dom Marmion on sent à chaque page que c'est bien cette pensée de S. Paul qu'il s'est assimilée. Tout au plus pourrait-on lui faire quelques légères querelles de détail, par exemple, à propos de la manière dont il utilise le beau texte *Veritatem facientes*... Eph. 5, 15 ; le sens de la Vulgate n'est pas très clair : mais à lire le contexte et surtout l'original grec (ἀληθεύοντες), il est évident qu'il ne s'agit pas là de *pratiquer* la vraie doctrine, mais de s'y attacher fidèlement pour s'unir par elle au Christ et le faire croître en nous.

De cette méthode résulte tout naturellement l'impression de forte et belle simplicité que laisse tout le livre et par laquelle il diffère d'autres ouvrages de spiritualité, excellents eux aussi, mais moins exclusivement théologiques et plus psycholologiques, plus immédiatement pratiques. Ce n'est pas que Dom Marmion oublie la nécessité pour toute spiritualité sérieuse de conclusions *pratiques* : il a des pages excellentes sur l'insuffisance de l'amour affectif s'il reste seul (*Mystères*, p. 517), sur l'union de la liberté et de la méthode en matière d'oraison (1) et sur la nécessité au début de la vie spirituelle d'amasser « des données intellectuelles et des connaissances de foi » (*Vie de l'âme*, p. 489 et suiv.); mais précisément parce qu'il évite les exagérations et l'exclusivisme qui seraient dangereux, son livre fera grand bien aux âmes nombreuses qui sentent le besoin de simplifier leur vie intérieure en la rattachant plus directement aux grands mystères de la foi — et en même temps il aidera aussi, sans risquer

(1) N'est-il pas cependant un peu exagéré de ne faire commencer réellement l'*oraison* qu'au moment où la volonté échauffée prend surnaturellement contact par l'affection avec le Bien divin ..? Les actes, même discursifs, de l'intelligence, précédés d'actes préliminaires de prière fervente, cherchant avec l'aide de Dieu à mieux comprendre vérités ou mystères, ne sont-ils pas déjà une vraie oraison? Les grâces de lumière données par Dieu au cours de ce travail devront sans doute pour n'être pas stériles porter leur fruit en affections : mais faut-il les reléguer dans les simples préambules de l'oraison?

de les troubler et de les faire sortir de la voie où Dieu les mène, celles qui, même très avancées, trouvent un secours, indispensable pour elles, dans les méthodes et les industries; âmes qui sont peut-être exceptionnelles, comme le dit Dom Marmion (p. 495), dans la vie contemplative, mais qui le sont, je crois, beaucoup moins dans la vie active et parmi les simples. Aux unes et aux autres ces deux volumes ne peuvent que faire grand bien.

Toulouse Joseph DE GUIBERT, S. J.

Mélanges Watrigant, *Etudes historiques et ascétiques* (Collection de la *Bibliothèque des Exercices de St. Ignace*, n. 61-62), 24 janvier 1920. Paris, Lethielleux, 176 p.

Le R. P. Watrigant « atteignait en 1918 sa cinquantaine de vie religieuse ». C'est à l'occasion de cet événement rappelant de nombreuses années consacrées à l'organisation de l'œuvre des retraites et à de multiples publications sur les *Exercices* que paraissent les trente-six études groupées dans ce volume. On peut les classer en deux grandes catégories : 1. Etudes historiques se rapportant à l'œuvre des retraites en différents pays, dans le passé et dans le présent. On y rattachera la note du P. Adolphe sur les récollections franciscaines et celle du P. Lebeau sur l'association des Patrons chrétiens du Nord. La Bibliographie de ce numéro contient l'énumération complète des travaux de cette catégorie. Je me contente d'y renvoyer. — 2. Etudes documentaires ou doctrinales sur les Exercices : c'est celles-ci que j'ai l'intention de passer brièvement en revue, après avoir signalé hors cadre la note substantielle du P. Dudon sur les sources du Quiétisme de Molinos (Falconi et Gregorio Lopez). Le P. Brucker attire avec raison l'attention sur la nécessité d'étudier de plus près la langue des exercices (p. 143-6), à l'occasion d'un vocabulaire partiel publié par le P. Nonell. Il ne paraît pas téméraire de souhaiter pour les Exercices l'apparition de lexiques, concordances ou encyclopédies analogues aux travaux de ce genre dont sont l'objet divers auteurs profanes ou sacrés, Dante par exemple. On y trouverait rapprochés les passages où un même mot se retrouve ; ils s'éclaireraient les uns par les autres et cela rendrait plus de services que de longs commentaires. Deux notes du P. A. Codina et du P. de Guibert peuvent servir de spécimen : Le premier (p. 43-51, montre fort bien que la variante *in effectu*, introduite par Roothan dans le passage de la méditation des trois classes concernant le troisième binaire, n'est pas justifiée et que le contexte exige la leçon traditionnelle *in affectu*, qui correspond à l'original *en afecto*. Le vrai sens du mot *abnégation* (renoncement total à soi-même pour

se donner tout entier au Christ), établi d'après les textes du Nouveau Testament, est heureusement rapproché par le P. de Guibert (p. 65-67) d'une formule employée par S. Ignace à la fin de la note sur la *réforme de la vie*, immédiatement avant la 3e semaine.

Une série de travaux a pour objet ce que j'appelle dans une note les *loca parallela* des Exercices. Il s'agit moins de sources proprement dites, ce qui est souvent difficile à établir avec certitude, que de passages analogues, dans les auteurs antérieurs ou contemporains. On goûtera certainement beaucoup en ce genre la petite monographie (p. 166-71) qu'a composée l'éditeur même des *Mélanges*, le P. Debuchy, sur le petit serviteur dont il est question dans la contemplation de la Nativité. Il en suit l'histoire dans la piété chrétienne depuis ses origines légendaires jusqu'aux Exercices. Les autres études sont plus fragmentaires : ainsi le P. Tournier (p. 17-21) éclaire la *méditation des deux étendards* en rappelant certains textes assez répandus au moyen-âge, et qui résument en quelques lignes la thèse de S. Augustin sur les deux cités. Plus significative encore est la citation de Ruhlmann Merswin, un ami de Dieu, sur les deux Etendards. On goûtera également parmi diverses allusions tirées de S. Cyprien, le beau texte donné en note, p. 20 n. 8, à rapprocher de la méditation du Règne. Il faut au contraire rayer les allusions signalées dans la note 9, même page. Elles visent non le démon, mais le porte-étendard de la faction schismatique dont il est question dans les lettres indiquées. Des références plus précises que la simple indication de la colonne et du tome de Migne, le titre des ouvrages eux-mêmes auraient été nécessaires, car les réimpressions de Migne n'ont pas toujours gardé la pagination primitive. Ce doit être le cas pour le tome III où la colonne indiquée ne contient pas le texte signalé.

On trouve dans mes *loca parallela* (p. 25-9) divers rapprochements qui m'ont paru intéressants à signaler : Entre l'avertissement préliminaire sur l'interprétation bienveillente des textes et une remarque analogue du pape Sixte IV, à propos d'une de ses bulles ; un développement théologique sur les peines de l'enfer, par l'application des sens, emprunté à un dominicain contemporain de S. Ignace (la parenthèse : Haute-Garonne, p. 26, se rapporte à Grenade et non pas à Toulouse) ; une allocution fort curieuse d'un navarque lacédémonien, du quatrième siècle avant J. C. et qui contient à peu près textuellement le discours du roi temporel ; quelques détails sur la méthode de contemplation appliquée à la vie du Sauveur par le B. Aelred (XIIe siècle) et où l'on peut voir un des plus anciens exemples connus de la méthode adoptée par S. Ignace. La 14e règle du discernement des esprits, avec sa comparaison tirée de l'art militaire, est retrouvée par le P. Viller (p. 30-32) dans plusieurs textes du moyen-âge, depuis S. Grégoire, en particulier avec beaucoup de précision dans S. Thomas.

En fait, j'ai pu la signaler déjà dans S. Jérôme, où elle est encore plus nette et plus détaillée. Ce même Père signale aussi dans l'action du démon une distinction analogue à celle dont S. Ignace fait état pour le discernement des esprits, selon qu'il s'agit de la première ou de la seconde semaine. Le P. Dargent compare ingénieusement les trois degrés d'humilité dans les *Exercices* avec les trois premiers de la liste de S. Benoît (p. 46-9). Il me semble arriver surtout à montrer que ces deux énumérations n'ont guère de commun que l'emploi du mot humilité pour désigner l'ensemble de la perfection.

On peut rapprocher de ces études celle du P. Le Bachelet sur Marcel Cervin (p. 160-5) et celle du P. Al. Brou sur Se. Térèse (p. 68-71). La sainte porte sur les Exercices un jugement d'où il résulte qu'elle les considérait comme ayant pour objet de préparer à la contemplation mystique. Quant au cardinal Cervin (Marcel II), fort zélé pour faire donner les Exercices, il se serait inspiré des règles d'orthodoxie pour une lettre sur la prédication, où il attire l'attention sur les mêmes points à recommander à la dévotion des fidèles ou à éviter. La parenté est indéniable, mais je ne sais si elle ne trouverait pas une explication suffisante dans le fait que c'étaient là les erreurs contemporaines particulièrement dangereuses. On remarquera justement que la lettre sur la prédication pourrait avec encore plus de raison être rapprochée des décrets du Concile de Trente dont elle donne comme un résumé. Or, les sessions sur les indulgences, le culte des saints, etc., n'avaient pas encore été tenues. Une notice due au P. Albers (p. 147-50) résume l'œuvre de Roothaan par rapport aux Exercices ; il eût été charitable pour la grande majorité des lecteurs de la donner en une langue plus usuelle que le néerlandais.

Un autre groupe de travaux a pour objet l'étude directe de la doctrine des Exercices. En quelques pages excellentes (p. 83-7), M. Masure montre comment la spiritualité ignatienne répond admirablement aux besoins nouveaux et profonds de l'âme moderne telle qu'elle a été transformée sous l'influence de la Renaissance. Mgr Chollet (33-6) prend la défense des *règles du discernement des esprits* et des Exercices en général contre « un moderniste de marque » qui a prétendu y avoir puisé son immanentisme. On aurait aimé à savoir d'une manière plus précise quel est ce moderniste et d'où est tirée la page citée. Le P. M. d'Herbigny (p. 37-42) rappelle la place qu'occupent les anges dans la sainte Ecriture et dans la liturgie, afin de montrer que S. Ignace n'est que leur écho dans le rôle important qu'il leur attribue. Faut-il laisser tomber comme inutilisable désormais la parabole du roi temporel dans la première partie du *Règne?* Le P. Pouillier (p. 9-14) plaide pour le maintien, en rappelant les leçons de la guerre sur l'influence des chefs militaires, lorsqu'ils donnent l'exemple du dévouement courageux et pratiquent une justice impar-

tiale. On pourrait, en s'en inspirant, utiliser une comparaison qui a le mérite d'être scripturaire, et renouveler un thème que nos régimes constitutionnels modernes rendent peu accessible. Le P. van Gorp (p. 22-4) et le P. Marchetti (p. 154-79) traitent deux sujets connexes. Tandis que le premier explique comment dans la *contemplatio ad amorem*, le souvenir des bienfaits n'est qu'une condition aidant à exciter l'amour désintéressé, le second après avoir à son tour résumé le vrai caractère de cette contemplation s'efforce, non sans maximiser le sens de certains textes, de montrer que l'amour est excité tout au long des Exercices, et que des termes comme *servir* ou *louer Dieu* s'y ramènent réellement. C'était peut-être le cas de rappeler la distinction classique entre le formel et le virtuel, de manière à respecter plus franchement les nuances de la pensée ignatienne. J'aurais des réserves analogues à faire sur l'article de M. Thiéry (151-3). Il ne dit pas à quelle source il emprunte la terminologie qu'il emploie, mais cette distinction entre consolation et désolation d'une part et consolation et désolation intérieures, d'autre part, n'est ni très heureuse, ni en réalité ignatienne. Le dernier groupe désignerait consolations et désolations qui viennent exclusivement de Dieu. Or S. Ignace ne fait pas deux catégories. Il se contente de remarquer que Dieu seul peut agir sur l'âme immédiatement, sans intermédiaire préalable. Quand il décrit les phénomènes en eux-mêmes, il englobe dans la même description sous le nom de bon esprit, l'action divine et celle des bons anges. Il semble que l'on n'y trouvera pas non plus justifiée la distinction entre l'âme agissant intellectuellement (esprit) et l'âme agissant comme liée aux organes (âme). Les descriptions de la consolation et de la désolation supposent un état complexe où l'âme intervient tout entière et subit le contre-coup à la fois intellectuel et sensible de l'action surnaturelle.

La note la plus longue de cette série est celle du P. Maréchal sur l'application des sens (p. 50-64). Il signale, avec une préférence marquée pour la seconde, les deux interprétations qui ont cours parmi les commentateurs sur la nature de cet exercice : simple méthode destinée à mettre une scène à méditer sous les yeux par un effort d'imagination, ou conclusion normale du travail intense après lequel l'âme déjà échauffée par l'amour divin s'élève sans effort à une sorte de contemplation intellectuelle qui lui fait goûter Dieu La première est l'interprétation que l'on pourrait dire classique et officielle, celle que patronne le Directoire et qui est généralement adoptée. La seconde peut se réclamer de quelques commentateurs importants, notamment de Gagliardi. Il me semble que la question pourrait être serrée de plus près, en distinguant la pensée même de S. Ignace et l'extension dont elle est susceptible. Il ne me paraît pas douteux que la première opinion répond seule à la pensée de S. Ignace. Rien dans

ses paroles n'indique qu'il ait songé à nous offrir une méthode plus raffinée de contemplation intellectuelle. Il parle expressément des *cinq sens de l'imagination* à appliquer successivement et ne suppose nulle part l'exercice direct d'une faculté intellectuelle. Il y a simplement à tirer profit de ce que, par l'imagination, on voit, entend, flaire, savoure, touche. La signification de l'exercice apparaît encore plus clairement, quand on le rapproche de la méthode de la contemplation. Mêmes expressions de part et d'autre, même profit indiqué, sauf que, pour la contemplation, S. Ignace se borne à recourir à la vue et à l'ouïe (*mirar, oir*), et de plus indique quelles réflexions peuvent être admises. Aussi dans l'annotation 18e signale-t-il l'application des sens sur l'enfer comme l'un des sujets à proposer à ceux qui ne font que des Exercices abrégés. Que l'on puisse appliquer la méthode conformément aux indications de la deuxième opinion, cela n'est pas douteux, mais c'est par voie de dérivation et en modifiant en somme la pensée réelle de l'auteur des Exercices. S. Ignace d'ailleurs n'entend pas que l'on fasse effort pour rivaliser avec les peintres ou les sculpteurs ; il suppose simplement que chacun avec ce qu'il a d'imagination et de sensibilité, repasse en son esprit la scène à méditer et tâche de tirer du fruit de chacun des détails qu'il peut se représenter. La divergence de vues signalée par le P. Maréchal me paraît provenir surtout d'une importance exagérée attachée aux sens du goût et de l'odorat. Naturellement ils se prêtent moins à l'application imaginative et davantage à l'interprétation intellectuelle.

En terminant ce compte-rendu, où j'aurais voulu montrer partiellement quel intérêt présentent les *Mélanges Watrigant*, qu'il me soit permis de souhaiter au vénérable jubilaire de pouvoir continuer longtemps encore les travaux entrepris et faire profiter le public des richesses accumulées dans la Bibliothèque qu'il a formée, comme des trésors de son érudition et de son expérience.

Toulouse Ferdinand CAVALLERA.

CHRONIQUE

Enseignement.

— Le 12 novembre 1919, à la séance solennelle de rentrée des Facultés Catholiques de Lyon, Mgr Castellan a traité dans son discours, de la *piété* et de l'intérêt si vif porté actuellement aux choses de la vie intérieure (*Compte-rendu*, p. 5-17).

— Du 11 février au 24 mars, M. l'abbé Peillaube a consacré une série de Conférences (*Cours et Conférences de la Revue de Philosophie*. Paris, Institut Catholique) à étudier *La maîtrise de soi et la Réforme du Caractère*. Voici les sujets traités : 1. Structure du caractère individuel ; causes diverses concourant à sa formation. — 2. Plasticité du caractère. Dans quelle mesure il est possible de se remodeler. — 3. Mort et naissance des habitudes. — 4. La volonté. — 5. Comment on apprend à vouloir. — 6. L'art de se composer un « milieu », c'est-à-dire un ensemble d'êtres et de choses capables d'exercer une heureuse influence sur nous. — 7. La vie intérieure ; ses ressources pour la conquête de soi.

— Du 19 novembre au 7 janvier, le Dr Van der Elst avait fait, lui aussi à l'Institut Catholique de Paris, une série de Conférences de *pathologie psychologique* sur les *Leçons de l'occultisme* (faits, arguments, part du subconscient, côté morbide, part du charlatanisme... (1).

(1) De ces leçons on peut rapprocher l'article du Hibbert Journal (janvier 1920, p. 259-274 : *The attitude of the Church to the phenomena known as spiritualistic*) où sir Oliver Lodge se plaint qu'il y ait dans l'Eglise anglicane bien des gens qui déclarent *à priori* les phénomènes spirites impossibles et absurdes : certains voudraient même faire agir la loi civile pour empêcher toute recherche expérimentale. L'Eglise ferait bien mieux de garder son esprit attentif et ouvert à toutes les découvertes et de se tenir prête à avancer vers de nouvelles perceptions de la vérité divine. D'ailleurs, ajoute sir Oliver, la mise en communication avec les morts apporte aux vivants consolation, soutien, force à l'épreuve. La Société spirite possède tout un dossier de lettres de remerciements

Revues.

— Plusieurs nouvelles revues viennent de paraître qui apporteront d'intéressantes contributions aux études de spiritualité :

Gregorianum (trimestriel, 8°, 600 p. par an, 25 lire, U. P. 28, via del Seminario 120, Roma) publié par les professeurs de la Grégorienne, donne dès son premier numéro (p. 41-77) un important article du P. Marchetti sur *La perfezione della vita cristiana secondo S. Tommaso* : d'un examen détaillé des textes du Docteur Angélique, il conclut que la perfection est l'*activité de la charité ;* en terminant il examine et discute les autres définitions proposées.

Dès le prochain numéro la Revue commencera une Bibliographie systématique des travaux sur la théologie à partir de 1920 : c'est un grand et précieux service qu'elle rendra en comblant ainsi une lacune dont ont souffert tous les professeurs de théologie dogmatique désireux de suivre le mouvement de la science qu'ils avaient à enseigner.

Biblica (trimestriel, 8°, 500 p. par an, 18 lire, U. P. 20, Piazza Pilotta 35, Roma) est l'organe de l'*Institut biblique de Rome* et contient aussi un copieux *Elenchus bibliographicus.* On y remarquera le mémoire de P. Vaccari sur *la Θεωρία nella scuola esegetica antiochena* p. 3-36 : il n'étudie que l'emploi exégétique du mot, mais son mémoire rendra des services à ceux qui entreprendront l'étude si nécessaire de son sens mystique. Plus immédiatement intéressante pour nous est l'étude du P. Frey, S. Sp., sur *le Concept de « Vie » dans l'Evangile de S. Jean* (p. 37-58, à suivre) qui consacre ce premier article à montrer en détail la place de la « vie » dans la marche générale du IVe Evangile et sera par là fort utile aux âmes si nombreuses dont ce livre inspiré est la nourriture de prédilection.

— Les *Periodica* si utiles et si appréciés du P. Vermeersch viennent de faire paraître leur tome 8 et vont continuer sous le titre de *Periodica canonico-moralia, utilia praesertim religiosis et missionariis*

dans le genre du mot touchant d'une veuve de guerre, cité dans l'article. L'Eglise anglicane ne peut se vanter de donner pareille consolation, elle qui ne peut plus dire avec sincérité qu'elle croit à la communion des Saints, dogme qualifié par un de ses membres de « *the lost article of creed* », l'article perdu du Credo. Ce travail met en relief une des principales causes psychologiques et « spirituelles » du succès des doctrines spirites en Angleterre, succès dont témoignent à elles seules les annonces de réunions et « services » des revues qui les propagent, la *Light*, par exemple.

(Rome, Grégorienne, Paris Lethielleux, Bruges Beyaert, 10 fr. par an) : quoique voués directement aux études morales et canoniques, il continueront comme par le passé, à toucher souvent des questions d'ascétisme.

Il en sera de même du nouveau recueil inauguré par les Pères Missionnaires Fils de Marie (*Commentarium pro Religiosis,* mensuel, via delle Carceri 9, Rome, 10 lire, U. P. 12.) qui, avec les questions proprement canoniques, traitera tout ce qui touche la vie religieuse (par exemple dans l'étude commencée par le P. Goyeneche, *de transitu ad aliam religionem* p. 23 suiv.)

L'ascétisme a aussi sa large part dans la revue de pastorale « *Pastor bonus* » qui commence à paraître en flamand à Bruxelles, 1 rue du Béguinage. (Lemmens, *De christelijke volmaaktheid*, 1920 t. I p. 7-14, à propos des récents ouvrages de S. E. le Card. Mercier et de Dom Marmion).

Editions.

Les RR. PP. Bénédictins de l'abbaye S. Paul de Wisques, exilés à Oosterhout (Hollande) ont fait paraître en 1912 le premier volume d'une traduction des *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, le second a été publié en 1918 et aujourd'hui ils nous donnent une troisième édition, revue et corrigée du premier (12°, 272 pp., Bruxelles, Vromant, 1919). C'est la première traduction complète faite sur le texte original du célèbre mystique. Maeterlinck a traduit en 1891 sur le flamand les *Noces Spirituelles ;* depuis, l'abbé Cuylits a donné le *Livre des Douze béguines* (Bruxelles, Dewit, 1910) : toutes les autres traductions françaises dérivent de la traduction paraphrasée de Surius. Les Bénédictins de Wisques, mieux placés que personne pour mener à bien ce travail si utile, se sont servis de l'édition de J. David publiée de 1858 à 1868 par la Société des Bibliophiles flamands, la seule édition complète du texte original qui, sans être parfaite, reproduit du moins de bons manuscrits. Pour le livre des *Sept degrés* ils donnent les variantes les plus importantes de la nouvelle édition critique de Dom Muller signalée dans notre précédent numéro (p. 98). Une bonne introduction générale est complétée pour chaque traité par des remarques additionnelles ; quelques notes renvoient surtout aux *loca parallela* de Ruysbroeck lui-même (elles ont été développées dans cette 3e édition) ou expliquent brièvement la doctrine ; les nombreux lecteurs qui ne

peuvent lire le grand contemplatif dans son texte flamand, auront ainsi toute facilité et toute garantie pour l'étude de sa doctrine mystique si belle, et si importante en raison de l'influence qu'elle a exercée par ses disciples les Frères de la Vie Commune, sur toute la piété moderne.

— On connaît l'édition critique des *Opera omnia* de THOMAS A KEMPIS publiée par le Dr M. J. POHL. Le volume IV a paru en 1918 (12°, 692, Friburgi, Herder) complétant ainsi les six premiers volumes sur huit prévus pour l'édition : il ne manque plus que le tome VII (*Dialogus novitiorum* et Chronique de Mont-Sainte-Agnès) et le tome VIII consacré aux dissertations *de vita et scriptis*. Le nouveau volume comprend la fin des traités ascétiques, en particulier l'*Hortulus rosarum* et le *Vallis liliorum ;* mais la partie la plus intéressante et la plus neuve, celle dont la difficile préparation a retardé si longtemps l'apparition du volume, c'est le recueil de 110 *Cantica*. L'édition la plus répandue des œuvres de Thomas, celle de Sommalius, n'en contient que 20 ; Mone et Dreves en avaient publié 36 dans leurs recueils d'Hymnes : la nouvelle édition en ajoute 74, beaucoup encore inédits, et dont plusieurs sont parmi les plus beaux de la collection, par exemple plusieurs dialogues entre Jésus et l'âme (n. 75-76) ou la prière du n. 77. D'autres (n. 20, et le n. 21, intéressant à rapprocher du *Stabat*) n'avaient été publiés que dans des recueils peu accessibles (1).

Collections.

L'abbaye du Mont-César à Louvain commence une série de brochures : LITURGIE ET ASCÈSE. Ont déjà paru : 1. *Notre piété pendant l'avent* par Dom L. BEAUDUIN, 12° 120 p., 1 fr. 75 ; 2. *L'âme du culte, étude sur la vertu de religion d'après S. Thomas*, par Dom O. LOTTIN, 12°, 88 p., 1920, 1 fr. 50. Ce dernier opuscule constitue un excellent petit traité théologique sur la vertu de religion et ses relations avec les autres vertus surnaturelles. Il est clair, bien ordonné et plein de choses ; une série de notes placées en appendice précisent quelques points plus spéciaux. Le fond de la doctrine est emprunté à S. Thomas ; Dom Lottin connaît bien cependant les théologiens modernes et

(1) Dans les STIMMEN DER ZEIT (février 1920) le P. Cl. Blume consacre un article à l'étude de ces cantiques : il en retient 44 ou 46 comme œuvres authentiques de Thomas a Kempis (p. 411).

contemporains et il s'en sert fort heureusement pour commenter et compléter les enseignements de S. Thomas.

Parallèlement aux brochures françaises est publiée une Collection en flamand où a déjà paru : 1. *De Godsvrucht der H. Kerk* (La piété de l'Eglise) 1 fr. 50.

— CHEFS D'ŒUVRE ASCÉTIQUES ET MYSTIQUES (in-18, Couvent des Dominicaines, Monteils, Aveyron), traductions fort soignées de textes spirituels, avec introductions et notes. Le P. V. M. BERNADOT O. P. a publié dans cette série : S. Vincent Ferrier, *La vie spirituelle* (1918, 104 pp.) — S. Catherine de Sienne, *Lettres au B. Raymond de Capoue* (1919, 176 pp.) et *Dialogue sur la perfection* 1919, (38 pp.).

— Sous le titre de ECCLESIA ORANS, les Bénédictins de Maria-Laach ont commencé à publier une série de brochures destinées à étudier les textes et l'histoire de la Liturgie, mais par dessus tout à donner une intelligence plus complète et plus profonde de la prière ecclésiastique et de son esprit. Outre les numéros 1 (GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, XVI-84 p. 1918), déjà épuisé, et 3 (l'ouvrage de HAMMENSTEDE annoncé plus haut p. 108), le n. 2 (CASEL, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*, 2-3 éd., 1919, XII-54 p., Freiburg, Herder), vient de reparaître complètement remanié : l'auteur, en comparant l'*Eucharistie* primitive aux prières juives et grecques d'adoration et d'action de grâces, montre comment et en quel sens la pensée centrale du canon de la messe est celle qu'exprime le *Unde et memores*. .

Publications diverses.

— *Retraites fermées, Pratique et théorie*, par le P. A. BOISSEL (8° 420 p , Paris, Beauchesne, 1920, 7 fr.) contient peu de théorie et beaucoup de pratique. Cet ouvrage s'adresse avant tout aux directeurs et organisateurs de retraites, pour qui et par qui il a été fait. Il ne contient, en effet, rien d'*a priori ;* les conseils, méthodes, avis, accumulés dans ses pages si denses ne font que résumer les observations et les expériences faites pendant de longues années dans un grand nombre de maisons. Recueillis dans des réunions et des correspondances entre praticiens des retraites, ces documents sont ici très bien groupés et coordonnés. De là l'allure directe, l'aspect concret et précis du livre ; de là aussi son intérêt de premier ordre pour quiconque veut étudier les conditions réelles dans lesquelles fonctionne un des foyers principaux de la vie spirituelle catholique. Une remarque

cependant est nécessaire pour éviter tout malentendu dans l'étude de cette précieuse enquête : en raison du but pratique poursuivi par l'auteur, ce sont les *industries* et l'*organisation* qui attirent surtout l'attention de qui ouvre ce livre. Il ne faudrait pas qu'un lecteur inattentif et sans expérience aille croire qu'on veuille les substituer à l'action intime de la grâce et à l'efficacité des ferventes prières : elles n'ont au contraire pour but que de rendre possible et plus facile ce travail intérieur du Saint-Esprit : mais s'adressant à des directeurs expérimentés et voulant faire pour eux *un directoire pratique*, le P. Boissel n'avait pas à insister sur ce point.

— Les Missionnaires diocésains de France ont réuni eux aussi en volume les résultats de leurs échanges de vue au cours de Congrès tenus en 1913. (*L'apostolat des hommes par les Missions et les retraites*, Paris, Téqui, 1919, 8°, 208 p., 5 fr.). On y notera des pages excellentes sur les retraites, de jeunes gens spécialement (p. 114-141), mais surtout un rapport et une discussion du plus haut intérêt sur *la Piété, sa nature et ses obstacles chez les hommes* (p. 94-114).

— Le P. Delbrel (*Les Séminaristes recruteurs des Séminaires*, 12°, xxxvi-180 p., Toulouse, Apost. de la Prière, Paris, de Gigord, 1920, 1 fr. 50) dans un livre qui est un des plus attachants parmi ceux qu'il a infatigablement consacrés à la question du *Recrutement sacerdotal*, invite les séminaristes à collaborer activement eux-mêmes à cette grande œuvre et leur trace excellemment la voie ; il les engage à étudier pour cela la question de la vocation et pour les y aider met à leur disposition (p. 152-177) une ample bibliographie de cette question, bibliographie qui sera utile à bien d'autres qu'à des séminaristes ; par sa méthode, par les remarques qui en font tout autre chose qu'une sèche énumération de titres, elle peut servir de modèle pour ce que nous n'avons pas et qu'il serait pourtant indispensable d'avoir sur toutes les grandes questions de la théologie ascétique.

— Dans le volume très vivant du P. A. Hamon sur les *Auxiliatrices du Purgatoire*, I : *La R. M. Marie de la Providence* (1856-1871), 8°, 546 p., Paris, Beauchesne, 1919, 12 fr., il faut signaler les traits d'abandon et de *confiance en la Providence*, intrépides jusqu'à en être presque déconcertants, qui sont la caractéristique de la vénérée fondatrice ; dans tout l'ouvrage, on étudiera la spiritualité généreuse, extrêmement solide et pratique de cette florissante Congrégation. A noter particulièrement le ch. 10, sur la direction du P. Olivaint (p. 373 suiv.)

et sur la manière dont il guida la Mère Marie dans la lutte contre son impressionnabilité naturelle.

— M. le chan. Guillemant vient de consacrer une intéressante brochure à *La vie des Trappistines au monastère de N.-D. de Belval*, 8°, 70 p., Calais, Imprimerie des Orphelins, 1919. Avec d'excellentes pages sur le rôle des ordres contemplatifs dans l'Eglise, il contient surtout (ch. 2 : qu'est-ce que les Moniales Cisterciennes? et ch. 4 : La Journée d'une Trappistine), une foule de détails précieux qu'il est souvent difficile de trouver réunis avec cette précision et qui permettent de se faire une idée un peu concrète de la forme si belle de vie contemplative réalisée par ces religieuses. Voici par exemple, comme document, leur ordre du jour donné p. 67 et commenté par tout le ch. 4 auquel nous renvoyons le lecteur :

« Les *Us des religieuses Cisterciennes* distinguent pour l'ordre des exercices, trois périodes dans l'année : période d'hiver (du 14 septembre au mercredi des Cendres) ; Carême ; période d'été (de Pâques au 14 septembre.)

« — Nous donnons ci-dessous, pour fixer les idées, l'horaire des jours ouvrables, où il n'y a qu'une Messe, durant la période d'hiver :

2 h. Lever, suivi du petit office de la Sainte-Vierge. — *2 h. 30*, Oraison. — *3 h.* Office canonial, Angelus. Ranger la couche. — Intervalle. — *5 h. 15*, Prime, Chapitre. — Intervalle. — *6 h. 30*, Tierce, Grand'Messe. — Intervalle. — *8 h. 15*, Sexte, Travail. — *10 h. 45*, fin du Travail. — *11 h. 7*, None, Examen particulier, Angelus. — *11 h. 30*, Dîner, Promenade. — *12 h. 45*, Fin de la Promenade. — Intervalle. — *1 h. 30*, Travail. — *3 h. 45*, Fin du Travail. — Intervalle. — *4 h. 30*, Vêpres, Oraison, Collation. — Intervalle. — *6 h. 7*, Lecture. Complies; *Salve*. Examen. — *7 h.* Retraite (1) ».

(1) On trouvera des détails analogues, quoique moins abondants, sur les principaux ordres contemplatifs dans l'ouvrage auquel se réfère plusieurs fois M. Guillemant : *La vie contemplative, son rôle apostolique*, par un Religieux Chartreux, Montreuil, 1900. Voici, comme terme de comparaison, d'après cet ouvrage (p. 119, 130) deux autres ordres du jour de communautés féminines contemplatives. Pour les *Carmélites :* lever à *4 h. 3/4* en été (une heure plus tard en hiver), suivi d'une heure d'oraison. Petites heures. Messe. Travail (dans la cellule, autant que possible). Le dîner varie entre *10 h.* et *11 h. 1/2* ; il est précédé d'un demi-quart d'heure d'examen au chœur et suivi d'une heure de récréation prise en commun et en travaillant. Vient ensuite en été une heure de grand silence qui peut être consacrée à l'oraison, au travail ou au

— Le P. H. Watrigant vient de consacrer un très important mémoire à *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au quinzième siècle* (= Coll. Bibl. des Exercices, n. 59, Enghien, 1919, 8°, 84 p., 2 fr. 50). Il y étudie le *Modus meditandi* du bénédictin Louis Barbo († 1443) réformateur de la Congrégation de Sainte-Justine, devenue en 1503 Congrégation du Mont-Cassin, le *Meditatorium* du chanoine de Windesheim Jean Mauburnus, réformateur de Livry et mort à Paris en 1502 ; enfin les sources de l'*Ejercitatorio* du célèbre réformateur de Montserrat Cisneros († 1510). Les trois études sont étroitement liées entre elles et montrent comment les méthodes de méditation des Frères de la vie commune se sont transmises avec certains de leurs écrits aux réformes bénédictines du quinzième siècle.

— La thèse de M. J. Souilhé sur la *Notion platonicienne d'intermédiaire dans la Philosophie des Dialogues*, 8°, XII-276 p., Paris, Alcan, 1919, consacre un chapitre (II, ch. 1, p. 117-142) à étudier le rôle d'*intermédiaire* de la tempérance et de la justice (σωφροσύνη et δικαιοσύνη) et la recherche du souverain bien, de la vie idéale, dans la vie *mixte*, mélangée (βίος μικτός de plaisir et de science, opposée à la vie moyenne, μέσος βίος). Ces pages peuvent éclairer les controverses des docteurs scolastiques *de medio virtutum* (v. g. S. Thomas, 1-2, q. 64) — et aussi les discussions sur les vies active, contemplative et mixte, qui dans S. Augustin se rattachent déjà (*de Civitate Dei*, XIX, 19, M. 41, 647) aux spéculations de la philosophie grecque.

— Les éditeurs Georges Crès et Cie (Paris, 21 rue Hautefeuille) publient une *Anthologie des Ecrivains Catholiques* qui a débuté en 1917 par *l'Anthologie de poètes Catholiques de Villon jusqu'à nos jours* recueillie et annotée par M. Robert Vallery-Radot. Dans la même

repos. De *2* à *3 h.* vêpres et lecture spirituelle. Travail, puis l'oraison du soir, de *5* à *6 h.* au chœur; souper ou collation, récréation d'une heure. Complies ; temps libre consacré aux dévotions particulières. A *9 h.* Matines, examen, coucher vers *11 h.* — A la *Visitation : 5 h.*, lever, suivi d'une heure d'oraison et de Prime *(Petit Office)*; *6 h. 3/4* travail ; *8 h.*, Tierce, Sexte, Messe, None, examen puis travail ; *10 h.*, dîner, récréation ; *12 h.*, travail en silence ; *2 h.*, lecture en particulier que chacune fait où bon lui semble : au chœur, au jardin ou dans sa cellule ; *3 h.*, vêpres ; assemblée où chaque religieuse rend compte de sa lecture pendant que les autres travaillent en silence ; *5 h.*, Complies, oraison, temps libre ; *6 h.*, souper, récréation ; *8 h.*, lecture en commun ou entretien spirituel ; Matines ; Examen, lecture des points à méditer le lendemain ; *10 h.*, coucher.

collection vient de paraître un nouveau volume sur les *Prosateurs français du dix-septième siècle* par H. Brémond et Ch. Grolleau, vi-448 p. 1919, 6 fr. : « Nous aurions voulu faire du présent recueil une sorte de *Manuel du chrétien* à l'usage des lettrés, presque un livre d'heures » en sorte qu'on pût « le lire et le méditer à l'Eglise. » (*Avant-Propos*) Le choix des morceaux s'inspire de ce double critérium : valeur littéraire, valeur spirituelle. Les classiques qui, comme saint François-de-Sales, Bossuet et Bourdaloue, se trouvent dans toutes les mains sont représentés simplement par un ou deux morceaux de choix : à très juste raison les éditeurs ont fait large place aux auteurs moins abordables pour le grand public : par là leur recueil sera fort utile à tous ceux qu'intéresse la spiritualité du dix-septième siècle en leur mettant sous la main, bien édités, avec des introductions à la fois précises, pleines de choses et extrêmement savoureuses, une foule de morceaux caractéristiques. Le point de vue *littéraire* choisi par les auteurs explique à la fois et les omissions et les choix qui auraient été quelquefois différents dans une anthologie *doctrinale*. C'est à côté de la belle *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* le complément naturel des volumes parus et un avant-goût de ceux qu'on nous promet pour un avenir prochain. (1)

Paraîtra bientôt dans la même collection une *Anthologie franciscaine du moyen-âge* par M. Beaufreton.

Nécrologie.

— Mgr Emmanuel Martin de Gibergues, né à Paris le 4 août 1855 et décédé le 28 décembre 1919, a été avant tout un apôtre, soit comme supérieur des Missionnaires diocésains de Paris qu'il avait fondés, en 1890, avec Mgr Lenfant, soit comme évêque de Valence depuis 1912. Il a trouvé cependant au milieu de ses travaux le temps d'écrire plusieurs ouvrages d'une piété solide, très pénétrante et très personnelle. Citons entr'autres : *La Ferveur*, 1909 ; *La Simplicité d'après l'Evangile*, 1909 ; *la Messe et la Vie chrétienne*, 1911, etc.

— Le 30 octobre 1919, Dieu a rappelé à Lui l'âme de Dom Bruno Destrée sous-prieur et maître des novices de l'abbaye bénédictine du

(1) On regrettera cependant que dans un ouvrage avant tout littéraire, mais paraissant avec l'*imprimatur* ecclésiastique, rien ne vienne indiquer que les ouvrages d'où sont tirés certains textes, fort beaux du reste, de Duguet par exemple, sont inscrits au catalogue de l'*Index*.

Mont-César à Louvain. — Né à Marcinelle le 10 avril 1867, il fut séduit très jeune par le goût des choses littéraires et artistiques. Il publia de poëmes d'une élégance mesurée et délicate d'une tonalité à la fois fervente et contenue. Le culte de la beauté le conduisit à Dieu. C'est en aimant qu'il apprit à croire. Il entra à Maredsous en 1899 et fut envoyé l'année suivante à l'abbaye naissante du Mont-César à Louvain (1).

Sa spiritualité était le reflet de son âme si simple, si pacifique, si modeste, si éprise de grandeur morale, si absolument attachée à son idéal. Etranger à tout pessimisme, il mêlait invariablement la joie et la bonne humeur à sa vie spirituelle. Celle-ci reposait tout entière sur un profond esprit d'oraison. Car, moine dans toute la force du terme, il était esssentiellement homme de prière et de liturgie. C'est dans un commerce prolongé et affectueux avec Dieu, dans la psalmodie de l'office divin et dans la lecture des Ecritures qu'il trouvait le secret de répondre généreusement à l'appel divin et de porter sa croix de chaque jour.

D'une rare fidélité, d'une constante loyauté, d'une ferveur toute désintéréssée dans ses amitiés, il avait grande joie à se communiquer à ceux qu'il aimait. Si sa parole était parfois forte et incisive, son cœur était très tendre et très doux. Il y avait tant de charme dans sa charité, tant de douceur dans la candeur de son commerce, tant de bonté compatissante de la part de ce converti. Il professait un grand amour pour sa vocation bénédictine et il en disait souvent à Dieu d'humbles mais sincères et ardentes actions de grâces. Sa vie répondait bien au texte de S. Paul qu'il aimait à citer : « Les fruits de l'esprit sont la charité, la joie, la paix, la patience, la mansuétude, la bonté, la justice » (Gal. V, 21.)

Dom Idesbald VAN HOUTRYVE O. S. B.

(1) En 1893 il publia les « Poèmes sans rime ». Après son entrée en religion en 1908 « Au milieu du chemin de notre vie » et en 1918 « Impressions et souvenirs ». Il a écrit encore la vie de la Mère Deleloë, une mystique bénédictine du dix-septième siècle, ainsi que divers opuscules et articles.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(*Toutes les publications sans indication de date sont de 1919*).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Garrigou-Lagrange, R. O. P. — La mystique et les doctrines fondamentales de S. Thomas. — *Vie Spirituelle*, 1920, 1, 217-228.

« Notons ici les principales confusions qui rendraient [la doctrine de S. Thomas] essentiellement antimystique. Elles ont été faites surtout par les théologiens nominalistes... » Considère dans cet article la *connaissance intellectuelle* et la *vie surnaturelle*.

Stolte H. — Entwurf zu einer Hermeneutik des *erbauungsuchenden* Bibelstudiums. — *Theol. und Glaube*, 11, 38, 56.

Voir aussi plus haut, p. 177, **Naval** ; 195, **Delbrel**.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Sempé L., S. J. — La vie spirituelle : ses trois voies. — *Messager du Cœur de Jésus*, 1920, 95, 102-108.

Les trois voies sont, à la fois, « trois étapes, si on ne considère chacune d'elles qu'au moment où elle devient prépondérante » et, dans

(1) Cette bibliographie est destinée à compléter les *Comptes rendus* et la *Chronique* en signalant au lecteur un certain nombre de publications intéressantes pour les *études* de spiritualité : elle ne prétend ni relever tous les écrits de piété (ce serait impossible, et inutile au but poursuivi), ni mentionner uniquement des travaux d'allure scientifique (plus d'un ouvrage d'édification peut être utile en même temps pour l'étude).

Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Dans le présent numéro, pour éviter de donner une liste trop longue, on a exclu tout ce qui est antérieur à 1919 et on s'est borné à la *spiritualité catholique* proprement dite, sans essayer du reste d'être complet. Pour 1920 seulement, on s'efforcera de signaler autant que possible toutes les publications importantes ; encore laissera t-on pour le moment de côté les travaux de pure *hagiographie* ou de *psychologie* pour lesquels on renvoie aux *Analecta Bollandiana*, à la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, à la *Revue Néoscolastique*, etc.

leur nature intime, « trois fonctions vitales qui débutent ensemble, se développent parallèlement quoique inégalement, et se consomment d'un même coup dans la gloire. » Décrit ce développement parallèle dans quatre états successifs (strict état de grâce, justice complète, perfection chrétienne, sainteté héroïque).

Arintero J., O. P. — Du désir de la perfection. — *Vie spirit.*, 1920, 1, 296-302.

Forest M.-C — Jusqu'à l'âme. Le formalisme dans la pratique religieuse. — *Revue dominicaine* (Canada), décembre 1919.

Garriguet L. — Le Bon Dieu. Essai théologique sur l'infinie miséricorde divine. (Aux âmes qui ont peur de Dieu). Paris, Bloud, 16°, 238 p.

Existence, causes, tristes effets de la peur de Dieu. La crainte de Dieu dans l'A. T. Manifestations de la bonté de Dieu envers les pécheurs, les mourants, etc...

Vaughan (Bish. J. S.). — Happiness. Here and Hereafter. — *Month*, 1920, 135, 201-211.

Lattey C. S. J. — Back to Christ, a study of His Person and Claims. New-York, Paulist Press, VII-119 p., 1 doll.

Joret D. O. P. — Les dons du Saint-Esprit. — *Vie spir.*, 1920, 1, 229-237 ; 289-295.

« Il faut que des instincts divins nous viennent en aide transitoirement... Les vertus sont le domaine propre de l'ascétisme... les dons sont les facultés propres de la vie mystique. »

Noble H. D. O. P. — Le problème psychologique de la grâce. — Psychologie de l'état de grâce. — *R. des Jeunes*, 22, 365-379 ; 23 (1920), 5-18.

Alameda S. — El aumento de la gracia. — *Rev. ecclesiastica* (Valladolid) 23 (2), 161-166 ; 1920, 24 (1), 45-52, 166-173, 209-216.

Discute la question : toutes les âmes peuvent-elles en cette vie croître indéfiniment en grâce et en sainteté ? Ou bien y a-t-il pour chacune d'elles un degré de grâce déterminé par Dieu qu'elles ne pourront dépasser ?

Voir aussi plus haut p. 182, **D. C. Marmion** ; 191, **Marchetti** ; 191, **Frey** ; 195, **Missionn. diocésains**.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Tauzin E. — Les lois de la conversion d'après un livre récent (H. Ghéon). — *R. Clergé franc.*, 100, 339-350.

Turco N. — Il trattamento morale dello scrupolo e dell'ossessione morbosa, vol. II, Torino, Marietti, 16° 473 p. (les deux vol. 32 fr. 50).

Agius T. J. S. J. — Scrupules and mental breakdown. — *Eccles. Review*, 1920, 62, 12-22.

On groupe souvent sous le nom de *scrupules* des états psychologiques qui ne sont pas sans rapports entre eux, mais restent distincts et demandent à être traités différemment (conscience erronée, conscience timorée, pusillanimité, nature soupçonneuse, abattement); analyse de ces états divers et étude de leurs relations, en vue d'un traitement plus rationnel.

Sertillanges A. D. — Le corps et l'âme dans les maladies de l'esprit. — *R. des Jeunes*, 1920, 23, 247-264.

A propos de **Deschamps**, *Les maladies de l'esprit et les Asthénies*, Alcan, 1919. « Comment interpréter, en cas de maladie mentale grave ou légère, le rôle de l'âme et de ses facultés d'une part, de l'autre le rôle du corps et de ses fonctions ? »

Bureau P. — Les conditions d'une formation morale efficace. — *Nouv. Journée*, 1920, 1, 98-111.

Noble H. D. O. P. — L'éducation des passions. Paris, Lethielleux, 12°, 262 p., 4 fr. 50.

Psychologie de la passion ; problèmes de la moralité des passions ; éducation morale des passions.

Bernadot M. V. O. P. — Sur la mortification. — *Vie spirit.*, 1920, 1, 309-311.

« C'est en vertu du baptême d'abord que tout chrétien est strictement tenu à la mortification... De même que la vie de Jésus, dans ce sacrement, nous est donnée comme un germe dont il faut procurer la croissance, de même sa mort nous est communiquée comme un principe dont il faut tirer les applications diverses... »

Janvier M. A. O. P. — Exposition de la Morale Catholique. Morale spéciale : IX. La Justice envers Dieu ; la vertu de religion. (Conférences de N.-D.) Paris, Lethielleux, 8°, 6 fr.

La vertu de Religion ; culte privé ; culte public ; grandeur, efficacité de la prière ; adoration et sacrifice. — Prières adressées à Dieu, aux saints ; intentions dans la prière ; qualités de la prière ; la prière de Jésus pendant la Passion.

Gardeil A. O. P. — L'éducation personnelle et surnaturelle de soi-même par la vertu de religion. — *R. thomiste*, n. s. 2, 214-225 ; 342-355.

La vertu de religion, vertu morale première. « S. Thomas couronne l'exposé de sa doctrine par cette sentence : *la vertu de religion est identique à la sainteté :* l'esprit seul diffère. » 2-2 q. 81, a. 8. — La dévotion.

Ruiz Amado, S. J. — Nuestra alegría. Barcelona, libr. relig. (Aviño 20) 12°, 180 p.

Sur la joie spirituelle et ses motifs.

Voir aussi plus haut p. 193, **Lottin**,

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

O'Neill P. — Divine charity, its nature and necessity. Dublin, Gill, 8°, VIII-136 p., 4 sh.

Mager A. O. S. B. — Zur Wesensbestimmung der Mystik. — Alte und neue Wege in der Mystik. — Zur Stufenfrage in der Mystik. — *Benediktinische Monatschrift* (Beuron) 1 (1919), 129-143 ; 305-326 ; 2 (1920), 40-56.

Arintero J. O. P. — Cantar de los Cantares. Exposición mística con nueva versión castellana... Salamanca, Calatrava, 4°, 512 p., 6 pes.

Commente les différentes parties du *Cantique* comme correspondant aux degrés de la vie mystique où il distingue cinq phases principales. Cf. **Villada**, *Raz. y Fé*, 56 (1920) 377-380.

Arintero J. O. P.— La verdadera perfección cristiana implica vida mística,— *Ciencia tomista* septemb. 1919.

Thurston H. S. J. — Some physical phenomena of mysticism : The odour of sanctity. — The absence of cadaveric rigidity. — *Month*, 1920, 135, 40-49 ; 237-247.

Continuation des enquêtes signalées plus haut, p. 108.

Voir aussi plus haut p. 188, **Maréchal**.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Rung A. — Incense of the soul, a treatise of prayer. Buffalo, Catholic Union, 35 p,, 0, 40 doll.

de Tonquédec J. — Les exercices de la vie spirituelle : l'examen de conscience. — *Bull. des catholiques écrivains et publ.*, 1920, 20 janvier, n. 15.

Dayet J. S. M. M. — Les exercices spirituels selon la méthode du B. de Montfort. — *Le Règne de Jésus par Marie*, (S. Laurent-s/Sèvre), 1920. t. 21, p. 7-13.

Plater C. — Popular retreats since 1912 : I. Retreats for Men. — *Month*, 1920, 135, 248-255.

Sempé L. S. J. — La liturgie et l'ascèse dans la vie spirituelle. — *Messager du Cœur de J.*, 1920, 95, 173-177 ; 234-239.

Vismara E. M. — La liturgia cristiana e la participazione del popolo. Vicenza, Soc. tipograf., 8°, XVI-804 p., 5 fr.

Chauvin (Dom P.). — L'actualité de la liturgie. — *Lumen*, 1920, 1, 74-83.

Pellet Ch. — La messe et notre croix, Méditations sur les prières de la sainte Messe, Paris, Lethielleux, 12°, 212 p.

Lahargou P. — Education et ascèse eucharistique. — *Hostia*, 1920, 4, 12-19.

Causes psychologiques du ralentissement des enfants dans la pratique de la Communion fréquente. Remèdes.

Bord J. B. — Action purificatrice de la Communion d'après la liturgie. — *Vie et Arts liturgiques*, 1920, t. 6, 193-201.

Voir aussi plus haut p. 194, **Boissel**; 193, **Beaudouin**; 185 et suiv., **Mélanges-Watrigant**.

VI. — ÉTATS DE VIE.

Cohausz O. S. J. — « Paulus », ein Buch für Priester. Warendorf-i.-W., Schnell, 350 p., 9 M.

Expose la doctrine de S. Paul sur la vie sacerdotale et apostolique.

Un Supérieur de Grand Séminaire. — Trois systèmes d'éducation cléricale. — *Rev. Clergé franç.*, 100, 227-235.

Micheletti A. M. — Constitutiones Seminariorum clericalium ex Codice Piano-Benedictino, omnium gentium sacris institutis accommodatae. Taurini, Marietti, 8°, xxvi-245 p., 12 fr.

Vermeersch A. S. J. — Les exercices spirituels de dix jours pour le clergé régulier. — *Mélanges-Watrigant*, 122-127.

Cotel P. S. J. — Catéchisme des vœux, nouvelle édition, revue et mise en harmonie avec le Code de Droit canon, par le P. **E. Jombart**, S. J. Bruxelles, Dewit, 16°, 120 p.

Lemonnyer A. O. P. — Apologie pour la vie religieuse. — *R. des Jeunes*, 1920, 23, 365-378.

Etude avec larges extraits sur la traduction française (*Religio religiosi*, Rome, Desclée, 1919) de l'apologie autobiographique publiée par S. E. le Card. Gasquet à l'occasion de ses noces d'or de vie religieuse. Cf. plus haut, p. 109.

Chapman J. — Benedictine Monachism. — *Downside Review*, octobre 1919, p. 80.

Thurston H. — Benedictine Monachism. *Month*, 134, 430-440.

Deux études sur la vie religieuse bénédictine à propos du livre de D. C. Butler recensé plus haut, p. 171.

Baud M. L. — L'initiation religieuse des petits enfants. — *Vie et Arts liturg.*, 1920, 6, 170-174.

Fargues M. — Le problème de la première formation religieuse. — *R. des Jeunes*, 22, 297-310. — Cf. **Cazes M. F.**, O. P. dans *Vie spir.*, 1, 351-355.

Delerue F. — La parole éducatrice au catéchisme de première Communion. Paris, Beauchesne, 8°, xiv-332 p., 7 fr.

Série d'entretiens en vue de la première formation des enfants à la vie spirituelle.

Voir aussi plus haut p. 192, **Goyenèche**; 195, **Delbrel**.

VII. — *HISTOIRE.*

1. — Textes.

Ἱερὸν ἐγχειρίδιον, Manuale sacro, raccolta di preghiere estratte dai libri liturgici greci. Grottaferrata, tip. S. Nilo, 16°, π-80 p.

Preces **Gertrudianae**. — Ed. nova altera, recognita a mon. O. S. B. Beuron. Friburgi, Herder, 16°, xx-274 p., 2 fr. 40.

Edition, *revue* par un bénédictin de Beuron, du recueil de prières tirées de Ste Gertrude et de Ste Mechthilde publié par un anonyme à Cologne en 1670.

Les Exercices de **Ste Gertrude**, trad. du latin par le R. P. **Emmanuel**, O. S. B. Paris, Art catholique, 16°, 5 fr.

Tauler J. — Les leçons du mystère de Noël. Pour le temps de l'Epiphanie. — *Vie spirit.*, 1920, 1, 204-215; 273-279.

Deux sermons traduits sur l'original et annotés par le **P. E. Hugueny**, O. P.

Caterina da Siena (Santa). — Preghiere ed elevazioni, a cura del P. I. **Taurisano**, O. P. Roma, Ferrari, 1920, 3 l.

Les Oraisons de **Ste Catherine de Sienne**, trad. par un religieux dominicain. Paris, Art Catholique, 16°, 5 fr.

Ste Catherine de Sienne. — Elévations. — *Vie spir.*, 1920, 1, 344-350.

Tommaso a Kempis. — Soliloquio dell'anima, trad. da **G. Albera**. Faenza lib. Salesiana, 32°. 186 p. l. 1, 50.

The letters of **St Teresa**, translated from the spanish by the Benedictines of Stanbrook, vol. I, London, xix-308 p., 9 sh.

Voir aussi plus haut p. 194, **S. Vincent Ferrier, Ste Catherine de Sienne**; 192, **Ruysbroeck**; 193, **Thomas a Kempis**; 197, **Brémond-Grolleau**).

2. — Documents.

Laborde E. J. — L'esprit de Saint **François Xavier**. Bordeaux (chez l'auteur, 102, rue Berruer), 1920, 8°, 184 p., 5 fr.

Recueil de traits de la vie du saint et d'extraits de ses lettres, groupés méthodiquement.

(Une Carmélite). — La B^se^ Mère Anne de **S. Barthélemy**. Malines, Ryckmans, 8°, 252 p.

Kurth G. — Deux lettres sur la Communion. — *Hostia*, 1920, 4, 10-11.

Toniolo G. — Le mie memorie religiose. Milano, Vita e Pensiero, 8°, 112 p., 2 l., 25.

Ghéon H. — L'Homme né de la guerre, témoignage d'un converti. Paris, *Nlle Revue française*, 8°, 221 p.

Ghéon H. — Notes sur la vie chrétienne du lieutenant de vaisseau Dupouey (avec des *Prières* recueillies dans son journal). — *Vie spir.*, 1920, 1, 327-343.

Fleury-Divès P. — Une âme réparatrice **Simone Denniel**, d'après ses lettres et son journal (1886-1911). Lyon, Vitte, 16° IV-122 p.

Gusmini (Card. G.). — Memorie edificanti di **Elena Rocca**, giovane imolese. Bologna, tip. Salesiana, 167 p., 2 l., 50

Un intéressant appendice du P. Mattiussi contient les interrogatoires auxquels fut soumise la jeune fille touchant sa contemplation mystique.

Pace P. — Un apostolo del SS. Nome di Gesù, **Teresa Rossi** (1837-1918), Genova, Scuola tipog. 1920, 8°, 59 p.

Biographie d'une femme du peuple morte en odeur de sainteté et qui paraît avoir été favorisée de dons extraordinaires.

Voir aussi plus haut p. 195, **Hamon**; 196, **Guillemant**.

3. — Travaux.

Müller H. F. — Plotinus und der Apostel Paulus. — *Hermes*, 54, 109.

Sempé L. — Les caractères de la piété dans la primitive Eglise. — *Messager du Cœur de J.*, 1920, 95, 239-246 (à suivre).

Sparrow-Simpson W. J. — Letters of St Augustine. London, Soc. for Prom. Christ. Knowledge, 10 sh.

Etude sur les lettres de S. Augustin; les groupe par ordre des matières.

Van Roey E. — De charitatis in ceteras virtutes regimine quid doceat S. Augustinus. — *Vie diocésaine* (Malines), 1920, 9, 6-22 (à suivre).

Maréchaux B. O. S. B. — La construction ascétique de S. Augustin. — *Vie spir.*, 1920, 1, 312-326.

Saudreau A. — Les Maîtres de la Vie spirituelle : S. Maxime. — *Vie spir.*, 1920, 1, 255-264.

Matthieu E. — Les Ermites dans l'ancien diocèse de Cambrai. — *Mél.-Watrig.*, 1920, 78-82.

Kurth. G. — Encore l'origine liégeoise des béguines. — *C. R. de l'Acad. Royale de Belgique* (*Sciences et Lettres*), 1919, n. 4, 133-169.

Durantel J. — Saint Thomas et le Pseudo-Denis. Paris, Alcan, 8°, 274 p.

Underhill (Miss E.). — Jacopone da Todi : a spiritual biography. London, Dent, 8°, xi 521 p,, 16 sh.

Egerton Castle (Miss). — A vindication of Jacopone da Todi. — *Month*, 1920, 135, 220-252.

Mise au point de certaines parties de l'ouvrage précédent.

Dominican of Carisbrooke (a). — Dominican contemplatives. London, Burns and Oates, 8°, 82 p., 3 sh. 6 d.

Richstätter K. S. J. — Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. — I. Predigt und Mystik. Paderborn, Bonifatius-dr. 8°, xvi-204 p.

Semprini G. — Il Concetto di preghiera nell'*Imitazione di Cristo*, in rapporto con quello di altri mistici. — *Rivista di psicologia* (Bologna) sept. 1919, 302-328.

Semprini G. — La Morale dell'*Imitazione di Cristo* : la virtù come disciplina dell'anima. — *Riv. di filos neoscolastica*, 11, 589-601.

Colunga E. O. P. — Los alumbrados espagñoles. Salamanca, Calatrava, 4°, 20 p.

de Madariaga A. S. J. — De Ascética ignatiana. *Mensajero del Corazón de Jésus* (Bilbao), 1920, 65, 105-109 ; 177-183 (à suivre).

Etude ascétique de la *Correspondance* de S. Ignace.

Sortais G. — Méthode d'oraison dans les exercices spirituels de S. Ignace. — *Rev. prat. d'Apologétique*, 1920, 29, 652-665,

Etudie l'aspect *psychologique* de cette méthode.

Cuervo J. O. P. -- Fr. Luis de Granada verdadero y unico autor del *Libro de la Oración*. — Estudio critico definitivo. Replica documentada a un escritor francés. Madrid, Revista de Archivos, 8 pes.

Sanchez E. — La santa de los seráficos amores eucarísticos, o vida eucarística de santa Teresa de Jesús. Madrid. Hernandez, 8°, 476 p., 4 pes.

Olgiati F. — La pretesa imbecillità di S. Luigi Gonzaga e le teorie pedagogiche del Förster. — dans *Saggi apologetici*, 1, c. 6, Milano, Vita e Pensiero.

Leclerq J. — Saint François de Sales à la Visitation. Bruxelles, Dewit, 214 p., 4 fr. 50.

Sur S. François de Sales directeur des religieuses de la Visitation.

Braunsberger O. — De clero Germaniae saeculo XVI exercitiis adiuto. — *Mélang. Watrig.*, 1920, 88-96.

Thurston H., Boudinhon A. — Notes sur les prières les plus usitées : le *Souvenez-vous*. — *Rev. Clerg. franç.*, 100. 246-260.

N. — Saint Teresa and her first english daughters. London, Sands, 276 p., 5 sh.

Brémond H. — Un ménage mystique : *les Hélyot.* — *Nouvelle Journée*, I, 12-26 ; 112-119.

Brémond H. — Pierre Nicole ou l'anti-mystique. — *Les Lettres*, 1920, , 173-241.

Inintelligence de la vie mystique chez Nicole : comment il en résulte que les arguments qu'il oppose aux faux mystiques atteignent la plupart également les vrais mystiques comme Ste Thérèse et S. Jean de la Croix.

Rebelliau A. — La Correspondance de Bossuet : Bossuet en mission à Paris ; Bossuet et Port Royal. — *Rev. 2 Mondes*, 53, 624-655 ; 54, 161-179.

Poncelet A. — La première retraite publique en Belgique (1739). — *Mél. Watrig.*, 1920, 96-103.

Mury P. — Une retraite fermée à Molsheim au XVIIIe siècle. — *Ibid.*, 104-108.

Dutouquet H. — La maison de retraites de Dijon au XVIIIe siècle. — *Ibid.*, 109-114.

Collet F. — Une association de retraitants. — *Ibid.*, 115-117,

Fondée par le Vén. A. Receveur, de Besançon (1804). Texte du règlement.

Hanssens J. — Les retraites sacerdotales en Belgique de 1808 à 1831. — *Ibid.*, 118-121.

Albers P. — De Hoogeerwaarde P. J. Roothaan en de Geestelijke Oefeningen van den H. Ignatius. — *Ibid.*, 147-150.

Restrepo D. — Exercitia viris in Columbia tradita. — *Ibid.*, 128-129.

Van Miert L. — L'Œuvre des retraites fermées en Hollande. — *Ibid.*, 130-134.

Cervos F. — Casa de Ejercicios de Chamartin de la Rosa. — *Ibid.*, 135-137.

Radaeli E. — Le Missioni e la missione Urbana di Roma. — *Ibid.*, 138-142.

Voir aussi plus haut p. 185, **Mélanges-Watrigant** ; 194, **Casel** ; 197, **Souilhé** et **Watrigant**.

Toulouse. — Imp. Catholique Saint-Cyprien, I. Vidaillon. — *Le Gérant* : A. SOUCASSE.

Toulouse. — Imprimerie Catholique Saint-Cyprien. — I. VIDAILLON

ETUDES

Fondée en 1856, paraissant deux fois chaque mois, le 5 et le 20, par fascicule de 144 pages grand in-8, la Revue comporte, avec des articles de fond, des mélanges, une recension des livres nouveaux, et des bulletins, résumant, sur un point d'intérêt majeur, le mouvement contemporain.

Revue de haute vulgarisation, avant tout religieuse, les **Etudes** font la première place à des sujets que leur importance unique maintient à l'ordre du jour, et auxquels l'intérêt passionné de presque tous les hommes intelligents assure en notre temps un surcroît d'actualité. Les sciences historiques et philosophiques, la sociologie, la littérature et l'art même, les questions d'éducation et d'enseignement, de méthodes et d'applications scientifiques, ont aussi leur place dans les **Etudes**.

Les abonnements partent du 5 janvier, du 5 avril, du 5 juillet et du 5 octobre.

Un an : FRANCE........ **30** fr. — ÉTRANGER (Union postale)..... **35** fr.

Six mois : FRANCE...... **16** fr. — ÉTRANGER — ..... **18** fr.

Un Numéro : 2 francs

RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE

Sous ce titre, les **Etudes** ont inauguré en 1910 la publication d'un recueil technique de mémoires et de notes portant exclusivement sur des sujets de doctrine, littérature et histoire religieuses. La théologie dogmatique et positive, l'histoire des institutions, livres et rites religieux, chrétiens et non chrétiens; l'exégèse et ses sciences auxiliaires; la psychologie religieuse, la philosophie dans ses rapports avec le dogme, l'histoire ecclésiastique y ont leur place.

Chaque livraison contient des articles de fond; des notes ou mélanges, portant sur des points d'érudition ou de doctrine étroitement limités; un bulletin technique d'ancienne littérature chrétienne, d'exégèse ou d'histoire des religions.

De 1910 à 1914, les **Recherches** paraissaient tous les deux mois; depuis la reprise de leur publication, en 1916, on a dû provisoirement modifier la périodicité : au lieu de 6 fascicules, la Revue ne comporte plus que 3 fascicules *doubles*.

Les abonnements partent de janvier.

FRANCE..................... **10** fr. — Union postale........... **12** fr.

Pour les abonnés des **Etudes**... **8** fr. — — .... **10** fr.

Prix du fascicule double... : 4 fr.

Prix des années écoulées.. : 15 fr.

Adresser les abonnements à

M. L'ADMINISTRATEUR des **Etudes**

5, Place Saint-François-Xavier, Paris (VIIe)